اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ-وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِیْهِ اخْتِلَافًا كَثِیْرًا (سورۃ (82)

تو کیا غور نہیں کرتے قرآن میں اور اگر وہ غیر اللہ کے پاس سے ہوتا تو ضرور اس میں بہت اختلاف پاتے

تشریحاتِ نثاری

فی

تفسیرِ البیضاوی

جمع و ترتیب

مفتی؛ابو صہیب نثار عفی عنہ

امام؛ جامع مسجد بیت المکرم (لانڈھی)

استاذ؛ جامعہ تدریس القرآن بنوریہ (لانڈھی)

(انتساب)

یہ کاوشِ!

ناچیز ان ہستیوں کے نام کرتا ہے جن کی دعاؤں، تربیت اور بے لوث محبت نے مجھے اس قابل بنایا کہ میں علم کے اس سمندر میں غوطہ زن ہو سکوں۔ میرے پیارے والدین کے نام۔اور ان روشن چراغوں کے نام جن کی شفقت بھری رہنمائی، علم و فضل اور انتھک محنت نے میرے قلب و ذہن کو منور کیا اور مجھے تحقیق و تدقیق کا سلیقہ سکھایا۔ میرے واجب الاحترام اساتذہ کرام کے نام۔

ربِ کریم سے دعا ہے کہ وہ میری اس حقیر کوشش کو قبول فرمائے اور اسے ان سب کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔آمین

فہرست

تمهید

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا، ماكثين فيه أبدا. والصلاة والسلام على نبينا محمد، الذي أرسله الله شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا. وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، الذين حملوا راية الدين ونشروا أنوار اليقين. ورحم الله المفسرين الأعلام الذين بذلوا أعمارهم في خدمة القرآن، وكشفوا عن كنوزه ومعانيه البيان.

أمابعد!

تفسیر بیضاوی بلاشبہ علومِ قرآن کے بحرِ بیکراں میں ایک نمایاں مقام رکھتی ہے' اور اس کی علمی وجاہت ہر دور کے اہل علم سے خراج تحسین وصول کرتی رہی ہے۔

تاہم' یہ ایک حقیقت ہے کہ مدارسِ دینیہ کے نصاب میں شامل اس کا ابتدائی حصہ' یعنی پہلے پارے کا ربعِ اول' طلباء کے لیے اکثر فہم و ادراک کے اعتبار سے ایک مشکل مرحلہ ثابت ہوتا ہے۔

اس کی وجہ جہاں ایک طرف علامہ بیضاویؒ کے اسلوب کی بلندی اور ایجاز ہے' وہیں دوسری طرف اس کی موجودہ شروحات کا انداز بھی ہے۔

یہ شروحات بجائے خود اس قدر دقیق اور مشکل ہیں کہ بسااوقات انہیں حل کرنے کے لیے ایک الگ شرح کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

اسی مشکل کو سامنے رکھتے ہوئے' میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اپنے طالب علم بھائیوں کی سہولت کے لیے اس حصے کی ایک ایسی آسان شرح ترتیب دی جائے جو ان کی علمی ضروریات کو پورا کرے اور کتاب کے اصل مقصد تک رسائی کو ممکن بنائے۔

میں نے اپنی اس حقیر کوشش کا آغاز کیا' اور اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائی۔

یہ بات واضح رہے کہ آپ کے ہاتھوں میں موجود یہ کتاب کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں ہے' جسے فنی اور ادبی محاسن کے ترازو میں تولا جائے۔

بلکہ یہ درحقیقت وہ تقاریر اور اسباق ہیں جو میں نے طلباء کو پڑھاتے ہوئے پیش کیے تھے' اور بعد میں انہیں افادہ عام کی غرض سے قلمبند کر لیا گیا ہے۔

لہٰذا'!

قارئین سے التماس ہے کہ وہ اس میں ادبی چاشنی اور فنی باریکیوں کی تلاش کے بجائے' کتاب کے فہم اور علامہ بیضاویؒ کے مقصود کو سمجھنے پر اپنی توجہ مرکوز رکھیں۔ اگر اس کوشش سے کسی ایک طالب علم کو بھی فائدہ پہنچا تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت وصول ہو گئی۔

آخر میں!

میں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ اور صفات علیا کے وسیلے سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس عمل کو اپنی خالص رضا کے لیے قبول فرمائے، اور اسے ہر اس شخص کے لیے نافع بنائے جو اسے پڑھے یا اسے پڑھائے، اور اسے میرے لیے، میرے والدین کے لیے، میرے اساتذہ کے لیے، اور ہر اس شخص کے لیے جس کا اس کی تکمیل میں کسی طرح کا حصہ رہا ہو، آخرت کا ذخیرہ اور نجات کا ذریعہ بنائے۔ بے شک وہی اس کا ولی اور اس پر قادر ہے۔

وصلی اللہ وسلم علی نبینا محمد وعلی آلہ وصحبہ أجمعین.

المفتی ابو صہیب نثار عفی عنہ
2025_1446
03212881695

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه :

علم تفسیر۔

قرآن فہمی کا لازمی سفر قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، جو انسانیت کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے نازل کیا گیا۔ یہ رشد و ہدایت کا سرچشمہ، شریعت کا ماخذ اول اور دین اسلام کا بنیادی ستون ہے۔ لیکن قرآن کے عمیق معانی و مفاہیم، اس کے حکمتوں بھرے اشارات اور بلاغت سے پُر اسلوب کو سمجھنا ہر کسی کے بس کی بات نہیں۔ اس کلام الٰہی کو صحیح طور پر سمجھنے، اس کے پیغام کو جاننے اور اس کے احکامات پر عمل پیرا ہونے کے لیے جس علم کی ضرورت پڑتی ہے، اسے "علم تفسیر" کہتے ہیں۔ علم تفسیر درحقیقت قرآن فہمی کا وہ لازمی سفر ہے جس کے بغیر کتاب اللہ سے مکمل استفادہ ممکن نہیں۔

. تفسیر کی تعریف

:علم تفسیر کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم درج ذیل ہے :

*** لغوی تعریف ;**

: *التفسير مشتق من مادة "فسر" التي تعني الكشف والإيضاح والبيان والإبانة. يقال :"فسر الشيء" أي: أوضحه وكشف ما فيه من غموض.

* تفسیر کا لفظ "فسر" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے کھولنا، واضح کرنا، بیان کرنا، پردہ ہٹانا۔ کسی چیز کی تفسیر کرنے کا مطلب ہے اس کی وضاحت کرنا اور اس کے ابہام کو دور کرنا۔

*** اصطلاحی تعریف؛**

*هو علم يُبحث فيه عن مراد الله تعالى من كلامه، المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بقدر الطاقة البشرية. ويشمل ذلك بيان معاني الألفاظ، وإعراب الجمل، وذكر أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبيان الأحكام والحكم المستنبطة، وغير ذلك مما يتعلق بفهم الآيات.

* یہ وہ علم ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ کلام (قرآن مجید) سے اس کی مراد کو انسانی طاقت کے بقدر جاننے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس میں الفاظ کے معانی، جملوں کی ترکیب (اعراب)، آیات کے شان نزول، ناسخ و منسوخ، احکام شرعیہ اور مستنبط حکمتوں کا بیان اور دیگر وہ تمام مباحث شامل ہیں جو آیات کو سمجھنے سے متعلق ہیں۔

. مشہور تفاسیر؛:

تفسیری ذخیرے میں ہزاروں کتب موجود ہیں، ان میں سے چند مشہور اور بنیادی تفاسیر یہ ہیں :

* جامع البیان فی تأویل آی القرآن از امام ابن جریر الطبری۔ اسے التفسیر بالمأثور کا بنیادی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔

* تفسیر القرآن العظیم از علامہ ابن کثیر۔ یہ بھی التفسیر بالمأثور میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔

* الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التأویل از علامہ زمخشری۔ بلاغت اور اعجاز قرآنی پر مشتمل، لیکن معتزلی رجحان پایا جاتا ہے۔

* مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) از امام فخر الدین الرازی۔ فلسفیانہ اور کلامی مباحث پر مشتمل۔
* الجامع لأحکام القرآن از امام قرطبیؒ۔ احکام القرآن پر بہترین تفاسیر میں شمار ہوتی ہے۔
* تفسیر الجلالین از جلال الدین المحلی وجلال الدین السیوطی۔ مختصر، جامع اور مبتدیوں کے لیے مفید۔
* روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی از علامہ آلوسی۔ جامع اور متداول تفسیر۔
* أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن از علامہ محمد الأمین الشنقیطی۔ قرآن کی تفسیر قرآن ہی سے کرنے کا عمدہ نمونہ۔

علم تفسیر کے مصادر اور کتب؛

علم تفسیر کے بنیادی مصادر یہ ہیں :

***القرآن الکریم :**

قرآن کی تفسیر کا سب سے بڑا ماخذ خود قرآن ہے۔ ایک آیت کا مطلب دوسری آیات سے واضح ہوتا ہے۔

***السنۃ النبویۃ :**

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات قرآن کی عملی تفسیر ہیں۔

***أقوال الصحابۃ :**

صحابہ کرام کا فہم قرآن، بالخصوص وہ صحابہ جو تفسیر میں مشہور تھے، مستند مانا جاتا ہے۔

***أقوال التابعین :**

تابعین نے صحابہ سے علم حاصل کیا، لہٰذا ان کے اقوال بھی اہمیت رکھتے ہیں۔

***اللغۃ العربیۃ :**

قرآن مجید عربی زبان میں ہے، لہٰذا لغت، نحو، صرف، بلاغت کا علم تفسیر کے لیے ناگزیر ہے۔

***أسباب النزول :**

شان نزول کو جاننا آیت کا صحیح مفہوم سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

***الناسخ والمنسوخ :**

احکام والی آیات میں ناسخ و منسوخ کا علم ضروری ہے۔

***القراءات القرآنیۃ :**

مختلف قراءات سے معانی کے نئے پہلو واضح ہوتے ہیں۔ ان مصادر سے استدلال کرتے ہوئے مفسرین نے تفاسیر مرتب کی ہیں۔ بنیادی کتب میں وہ شامل ہیں جن کا ذکر اوپر "مشہور تفاسیر" کے تحت کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ علم علوم القرآن پر لکھی گئی کتب، اسباب النزول، ناسخ و منسوخ، غریب القرآن، اور اعراب القرآن پر لکھی گئی کتب بھی تفسیر کے طالب علم کے لیے معاون ہوتی ہیں۔

اقسام تفسیر؛

مختلف اعتبارات سے تفسیر کی اقسام بیان کی جاتی ہیں، لیکن ایک عام تقسیم یہ ہے :

***التفسیر بالمأثور :**

وہ تفسیر جو قرآن، سنت، اقوال صحابہ، یا اقوال تابعین سے ماخوذ ہو۔ (جیسے تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن کثیر)۔

***التفسیر بالرائی**

:اجتہادی تفسیر جو لغت، قواعد شرعیہ، اور دیگر علوم کی روشنی میں کی جائے۔اس کی دو قسمیں ہیں :

***التفسیر بالرائی المحمود :**

وہ جو شرعی اصولوں اور عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو۔

***التفسیر بالرائی المذموم :**

وہ جو بغیر علم، بغیر دلیل اور محض ذاتی رائے یا خواہش پر مبنی ہو۔ یہ ناجائز ہے۔

خاتمہ:

علم تفسیر ایک نہایت عظیم اور وسیع علم ہے۔ یہ قرآن مجید کے بحر بیکراں میں غوطہ زنی کرنے اور اس کے لعل و گہر نکالنے کا ذریعہ ہے۔ مسلمان امت کی بقا اور عروج قرآن سے وابستہ ہے، اور قرآن کو صحیح طور پر سمجھنا علم تفسیر کا مرہون منت ہے۔لہٰذا ہر مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اپنی استطاعت کے مطابق علم تفسیر سے واقفیت حاصل کرے، اور اس پر عمل پیرا ہو، تاکہ قرآن کی روشنی میں اپنی زندگی گزار سکے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں قرآن کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔آمین

مصنف کے حالات

قاضی بیضاویؒ کا مختصر تعارف

*** نام و نسب :**

عبد اللہ بن عمر بن محمد بن علی الشیرازی، کنیت ابو سعید اور لقب ناصر الدین ہے۔آپ "قاضی بیضاوی" کے نام سے مشہور ہیں۔ * ولادت ایران کے شہر "بیضاء" (شیراز کے قریب) میں ساتویں صدی ہجری کے اوائل میں پیدا ہوئے

*** علمی مقام :**

آپ اپنے دور کے جلیل القدر عالم، شافعی فقیہ، اشعری متکلم، ماہرِ اصول اور یکتائے روزگار مفسر تھے۔آپ شیراز کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔

*** تصانیف :**

تفسیر کے علاوہ آپ نے اصولِ فقہ میں "منہاج الوصول الی علم الاصول" اور علم کلام میں "طوالع الانوار" کئی گراں قدر کتب تصنیف فرمائیں۔

وفات:

قاضی بیضاوی کی وفات کے سال کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک آپ کی وفات 685ھ میں ہوئی، جبکہ بعض دیگر روایات کے مطابق آپ کی وفات 691ھ یا 692ھ میں ہوئی، تاہم، یہ بات متفق علیہ ہے کہ آپ نے ساتویں صدی ہجری کے

اواخر میں وفات پائی اور اپنے پیچھے علوم اسلامیہ کا ایک انمول خزانہ چھوڑا۔

قاضی بیضاویؒ کی علمی خدمات

بالخصوص ان کی تفسیر "انوار التنزیل"، عالم اسلام میں ہمیشہ یاد رکھی جائیں گی۔ آپ نے اپنی تصانیف کے ذریعے قرآن و سنت کی تفہیم، اسلامی عقائد کی تشریح اور اصول شرعیہ کی وضاحت میں گرانقدر حصہ لیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کی خدمات کو قبول فرمائے اور آپ کو بہترین جزا عطا فرمائے۔

أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير بيضاوی) کا تعارف

امام بیضاویؒ کی تفسیر کا پورا نام "انوار التنزیل وأسرار التأویل" ہے۔ یہ تفسیر اسلامی دنیا، خصوصاً مدارسِ دینیہ میں صدیوں سے داخلِ نصاب رہی ہے۔

اس کی مقبولیت کی چند وجوہات ہیں:

*** جامعیت واختصار:**

یہ تفسیر امام زمخشری کی "کشاف" کی بلاغت اور امام رازی کی "تفسیر کبیر" کے کلامی نکات کا حسین امتزاج ہے، لیکن انتہائی مختصر اور جامع انداز میں۔

***اعراب و بلاغت پر توجہ:**

قاضی بیضاویؒ ہر آیت کے نحوی اور اعرابی پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور اس کے بلاغی نکات کو نہایت خوبصورتی سے واضح کرتے ہیں۔

*** اہلِ سنت کے عقائد کی ترجمانی:**

آپ نے معتزلہ اور دیگر گمراہ فرقوں کے باطل نظریات کی تردید کی ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ (اشعری مکتبِ فکر) کے عقائد کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

تفسیر بیضاوی کے مآخذ کا جائزہ

قاضی بیضاویؒ نے اپنی تفسیر کی بنیاد پچھلی اہم تفاسیر پر رکھی ہے۔ ان کے دو بنیادی مآخذ ہیں:

*** تفسیر الکشاف از زمخشری:**

بیضاوی کا سب سے بڑا ماخذ یہی تفسیر ہے۔ انہوں نے "کشاف" کے اعرابی، لغوی اور بلاغی تجزیے کو تقریباً اپنا لیا ہے، کیونکہ زمخشری اس میدان کے شہسوار تھے۔ لیکن ان کا تنقیدی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے زمخشری کے اعتزالی عقائد اور نظریات کو رد کر دیا اور ان کی جگہ اہل سنت کے دلائل پیش کیے۔ علماء نے کیا خوب کہا ہے کہ: "إن البيضاوي أخذ من الكشاف اعتزاله وترك خلاله" (بیضاوی نے کشاف سے اس کے اعتزال کو نکال دیا اور اس کی خوبیوں کو اپنا لیا)۔ گویا انہوں نے "کشاف" کے سونے کو لے کر اس کے میل کو صاف کر دیا۔

*** مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) از رازی:**

کلامی، فلسفیانہ اور علمی مباحث میں قاضی بیضاویؒ نے امام فخر الدین رازیؒ کی تفسیر سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ وہ اکثر امام رازی کے طویل مباحث کا خلاصہ چند سطروں میں بیان کر دیتے ہیں۔اس کے علاوہ لغوی مباحث میں "المفردات فی غریب القرآن" از امام راغب اصفہانیؒ بھی ان کے پیشِ نظر رہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تفسیر بیضاوی کوئی طبع زاد تفسیر نہیں، بلکہ اپنے سے پہلے کی دو عظیم تفاسیر (الکشاف اور التفسیر الکبیر) کا ایک نہایت ذہانت سے تیار کردہ خلاصہ اور نچوڑ ہے۔ اس میں "کشاف" کی بلاغت ہے اور "تفسیر کبیر" کی حکمت، لیکن "کشاف" کا اعتزال نہیں اور "تفسیر کبیر" کی طوالت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ آج تک اہلِ علم کے لیے ایک بنیادی درسی کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہماری یہ شرح اسی بحرِ زخار کے موتیوں کو آسان فہم انداز میں پیش کرنے کی ایک ادنیٰ سی کوشش ہے۔

وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ.

خطبة الكتاب

الحمد لله الذي نَزَّلَ الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا . فتحدى بأقصر سورة من سورة مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا .

ترجمہ:

تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے (محمد ﷺ) پر فرقان (قرآن) نازل فرمایا تا کہ وہ تمام جہانوں کے لیے ڈر سنانے والا ہو۔ چنانچہ (اللہ نے) اس (قرآن) کی ایک سورت کی سب سے چھوٹی سورت کے ذریعے خالص عربوں کے نامور خطیبوں کو چیلنج کیا تو کوئی بھی اس (چیلنج کے مقابلے) کی طاقت نہ رکھ سکا۔

تشریح:

حمد وثنا

یہ حصہ حمد وثنا سے شروع ہوتا ہے جو کہ کسی بھی اسلامی کتاب کے مقدمے کا رواج ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف اس بات پر کی گئی ہے کہ اس نے اپنے بندے محمد ﷺ پر قرآن نازل فرمایا۔ قرآن کو یہاں "الفرقان" کہا گیا ہے جس کا مطلب حق و باطل میں فرق کرنے والا ہے۔ اس کے نزول کا مقصد تمام انسانوں اور جنوں کے لیے انذار (ڈر سنانا' بُرے انجام سے خبردار کرنا) ہے۔ پھر قرآن کے اعجاز کا تذکرہ ہے کہ اللہ نے عرب کے سب سے فصیح و بلیغ خطیبوں اور شاعروں کو اس کی ایک چھوٹی سی سورت جیسی سورت لانے کا چیلنج دیا' لیکن وہ سب عاجز آ گئے۔ یہ قرآن کی بے مثال بلاغت اور الہامی کلام ہونے کی دلیل ہے۔

الفاظ کے معنی

الفرقان : سے مراد قرآن مجید ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرتی ہے۔ نذیراً : ڈرانے والا یا خبردار کرنے والا۔ تحدّٰی : اس (اللہ/قرآن) نے چیلنج کیا یا للکارا۔ مصاقع الخطباء : انتہائی فصیح و بلیغ خطیب' یعنی وہ خطیب جو اپنی زبان دانی میں بہت ماہر ہوں۔ العرب العرباء : خالص عرب' یعنی وہ عرب جو اپنی زبان کی فصاحت و بلاغت میں مثالی سمجھے جاتے تھے۔ قدیراً : کسی چیز پر طاقت رکھنے والا یا قادر۔

وأفحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسوا أنهم سحروا تسحيرا .

ترجمہ:

اور (اللہ نے) ان تمام فصحاء کو خاموش کر دیا جو اس (قرآن) کی مخالفت کے لیے کھڑے ہوئے' چاہے وہ قبیلہ عدنان کے فصیح لوگ ہوں یا قحطان کے بلیغ لوگ' یہاں تک کہ انہوں نے محسوس کیا گویا ان پر پورا پورا جادو کر دیا گیا ہے۔

تشریح:

پچھلے نکتے کی مزید وضاحت

پچھلے نکتے کی مزید وضاحت ہے کہ نہ صرف چیلنج دیا گیا بلکہ جنہوں نے بھی قرآن کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی' چاہے وہ شمالی عرب (عدنان) کے ہوں یا جنوبی عرب (قحطان) کے' سب کے سب قرآن کی فصاحت و بلاغت کے سامنے لاجواب ہو گئے اور ان کی زبانیں گنگ ہو گئیں۔ قرآن کے اثر کو انہوں نے اتنا گہرا اور مافوق الفطرت پایا کہ انہیں ایسا لگا جیسے ان پر جادو کر دیا گیا ہو۔ یہ دراصل قرآن کے

غیر معمولی ادبی اور لسانی معیار کا بیان ہے۔

الفاظ کے معنی؛

اُفحم :(اللہ/قرآن نے) خاموش کر دیا یا لاجواب کر دیا۔ یہ کسی کو بحث یا کلام میں اس طرح روک دینے کو کہتے ہیں کہ وہ مزید بات نہ کر سکے۔ من تصدیٰ لمعارضتہ :جس نے اس کی مخالفت کا ارادہ کیا یا اس کا مقابلہ کرنے کے لیے سامنے آیا۔ فصحاء عدنان :عدنانی عربوں کے فصیح و بلیغ لوگ۔ عدنانی عرب شمالی اور مغربی عرب قبائل کا ایک بڑا گروہ ہے جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ یہ اپنی فصاحت و بلاغت کے لیے مشہور تھے۔ بلغاء قحطان :قحطانی عربوں کے بلیغ لوگ۔ قحطانی عرب جنوبی عرب قبائل کا ایک بڑا گروہ ہے جو حضرت ہود یا حضرت نوح علیہما السلام کی اولاد میں سے منسوب ہیں۔ یہ بھی اپنی زبان دانی اور فصاحت میں معروف تھے۔ حسوا : انہوں نے محسوس کیا یا سمجھا۔ سحر وا تسحیراً :انہیں اس طرح جادو کر دیا گیا کہ وہ (اپنی فصاحت کے باوجود) حیران رہ گئے۔ "تسحیراً" سحر (جادو) کی تاکید کے لیے آیا ہے۔

ثم بين لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ حسبما عن لهم من مصالحهم ليدبروا آياته، وليتذكر أولو الألباب تذكيرا،

ترجمہ:

پھر اس (اللہ) نے لوگوں کے لیے وہ چیزیں واضح کر دیں جو ان کی طرف نازل کی گئیں، ان کی مصلحتوں کے مطابق جو ان کے لیے ظاہر ہوئیں، تاکہ وہ اس کی آیات میں غور و فکر کریں اور عقل والے نصیحت حاصل کریں۔

تشریح:

قرآن کے نزول کا ایک اور مقصد

قرآن کے نزول کا ایک اور مقصد بیان کیا گیا ہے کہ اس نے لوگوں کے لیے ان کی دنیاوی اور اخروی مصلحتوں اور ضروریات کے مطابق تمام احکامات اور ہدایات کو واضح کر دیا۔ قرآن کا مقصد صرف زبانی تلاوت نہیں بلکہ اس کی آیات میں تدبر (گہرائی سے غور و فکر) کرنا ہے، تاکہ عقل و سمجھ رکھنے والے لوگ ان سے نصیحت پکڑیں اور راہ راست اختیار کریں۔

الفاظ معنی؛

ثم بین :پھر واضح کیا یا کھول کر بیان کیا۔ لِلنَّاسِ :لوگوں کے لیے۔ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ :وہ (کتاب) جو ان کی طرف نازل کی گئی (یعنی قرآن)۔ حسبما عن لہم من مصالحہم :ان کے مصالح (فائدوں اور بھلائیوں) کے مطابق جو ان پر ظاہر ہوئے یا جن کی انہیں ضرورت پیش آئی۔ لیدبروا آیاتہ :تاکہ وہ اس کی آیتوں پر غور و فکر کریں یا تدبر کریں۔ ولیتذکر :اور تاکہ نصیحت حاصل کریں یا یاد دہانی حاصل کریں۔ اُولو الالباب :عقل والے لوگ، یعنی وہ جو صحیح سوچ بچار اور فہم رکھتے ہیں۔ تذکیرا :یاد دہانی یا نصیحت کرنے کے لیے (یہاں تاکید کے لیے استعمال ہوا ہے)۔

فكشف لهم قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلا وتفسيرا،

ترجمہ:

چنانچہ (اللہ نے) ان کے لیے بندش کا پردہ ہٹا دیا، محکم آیات سے جو کہ اصل کتاب ہیں، اور دیگر متشابہ آیات سے جو کہ کلام کے رموز ہیں، تاویل اور تفسیر کے ذریعے (انہیں واضح کیا)۔

تشریح:

قرآن مجید میں آیات کی دو اقسام کا ذکر

یہاں قرآن مجید میں آیات کی دو اقسام کا ذکر ہے: محکمات اور متشابہات۔ محکمات وہ آیات ہیں جن کا مفہوم واضح اور دوٹوک ہوتا ہے اور وہی کتاب کی بنیاد (ام الکتاب) ہیں۔ متشابہات وہ آیات ہیں جن کے معنی میں اشتباہ یا کئی احتمالات ہوتے ہیں اور وہ کلام کے رموز کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے ذریعے اور اہل علم کے ذریعے ان دونوں قسم کی آیات کا پردہ ہٹا دیا اور ان کی تاویل و تفسیر بیان کر دی تاکہ لوگ انہیں سمجھ سکیں۔

الفاظ معنی؛

فکشف :تو کھول دیا یا ظاہر کر دیا۔ لہم :ان کے لیے۔ قناع الانغلاق :تالا یا بندش کا پردہ۔ یعنی جو چیزیں مبہم یا سربستہ تھیں، ان کے سامنے سے پردہ ہٹا دیا۔ عن آیات محکمات :محکم (واضح اور دوٹوک) آیات سے پردہ ہٹا دیا۔ محکم آیات وہ ہوتی ہیں جن کا معنی واضح اور قطعی ہو، جن میں کوئی ابہام یا شبہ نہ ہو، اور جن کا حکم پختہ ہو۔ ہن ام الکتاب :وہ (محکم آیات) "ام الکتاب" ہیں۔ "ام الکتاب" کا مطلب ہے کتاب کی بنیاد، اصل، یا اساس۔ یہ وہ آیات ہیں جن پر دین کے بنیادی عقائد و احکام مبنی ہوتے ہیں۔ وأخر متشابہات :اور دوسری متشابہ (ملتی جلتی یا مبہم) آیات۔ متشابہ آیات وہ ہوتی ہیں جن کا معنی بظاہر کئی پہلو رکھتا ہو یا جن کی حقیقت کو مکمل طور پر سمجھنا انسان کے لیے ممکن نہ ہو۔ ہن رموز الخطاب :وہ (متشابہ آیات) کلام کے رموز (اشارے یا بھید) ہیں۔ یعنی ان میں کچھ خاص حکمتیں اور مخفی معانی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ تأویلا و تفسیرا :تاویل اور تفسیر کے ذریعے۔ تاویل کسی چیز کو اس کی اصل مراد یا انجام کی طرف لوٹانا۔ خاص طور پر متشابہ آیات کے باطنی اور گہرے معانی کو واضح کرنا، یا خوابوں کی تعبیر بیان کرنا۔ تفسیر (کسی کلام کے ظاہری اور واضح معنی کو کھول کر بیان کرنا، اس کی وضاحت کرنا۔

وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق. ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيرا

ترجمہ:

اور اس (اللہ) نے گہری حقیقتوں اور باریک دقائق کو نمایاں کر دیا، تاکہ ان کے لیے بادشاہت (دنیا) اور ملکوت (آخرت و غیب) کے پوشیدہ راز اور جبروت (اللہ کی عظمت و قدرت) کی پاکیزہ پوشیدگیاں ظاہر ہو جائیں تاکہ وہ ان میں گہرائی سے غور و فکر کریں۔

تشریح:

گہری حقیقتیں اور باریک اشارے

قرآن صرف ظاہری احکامات پر مشتمل نہیں بلکہ اس میں کائنات، غیب اور اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق ایسی گہری حقیقتیں اور باریک اشارے موجود ہیں جن پر غور کرنے سے بندے پر اللہ کی مطلق بادشاہت (ملک)، اس کے غلبے اور اختیار (ملکوت)، اور اس کی پاکیزہ عظمت و قدرت (جبروت) کے اسرار و رموز منکشف ہوتے ہیں۔ یہ سب کچھ اس لیے ہے تاکہ انسان اللہ کی نشانیوں اور اپنی حقیقت پر مزید تفکر کرے۔

الفاظ معنی؛

أبرز :ظاہر کر دیا یا نمایاں کر دیا۔ غوامض الحقائق :حقیقتوں کی پیچیدگیاں یا پوشیدہ حقیقتیں۔ یہ وہ گہرے اور دقیق پہلو ہیں جو بظاہر سمجھ میں نہیں آتے۔ لطائف الدقائق :باریک باتوں کی نزاکتیں یا نہایت لطیف اور پوشیدہ تفصیلات۔ لیتجلی لہم :تاکہ ان پر واضح ہو جائیں یا ظاہر ہو جائیں۔ خفایا الملک والملکوت :ملک اور ملکوت کی پوشیدہ چیزیں/راز۔ الملک :دنیاوی بادشاہت/سلطنت یا ظاہر مخلوق اور کائنات جو نظر آتی ہے۔ الملکوت :آسمانی/غیبی بادشاہت یا کائنات کا وہ باطنی اور پوشیدہ پہلو جو اللہ کے قبضے میں ہے۔ خبایا قدس الجبروت : جبروت کی پاکیزگی کے پوشیدہ راز۔ خبایا :مخفی یا پوشیدہ چیزیں۔ قدس :پاکیزگی، تقدس۔ الجبروت :اللہ کی عظیم قدرت، جلال اور زبردستی۔ یہ اللہ کی صفاتِ کبریائی و قہاری کا عالم ہے۔ لیتفکروا فیہا تفکیراً :تاکہ وہ اس میں گہرا غور و فکر کریں یا سوچ بچار کریں۔

ومهد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها من نصوص الآيات وألماعها، ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا،

ترجمہ:

اور اس (اللہ) نے ان کے لیے احکام کے قواعد اور ان کے طریقوں کو آیات کے واضح نصوص اور ان کے اشارات سے مہیا کر دیا، تاکہ ان سے ناپاکی دور کرے اور انہیں اچھی طرح پاک کر دے۔

تشریح:

زندگی کے ہر شعبے سے متعلق احکامات

قرآن مجید نے زندگی کے ہر شعبے سے متعلق احکامات کے بنیادی قواعد (قواعد الأحکام) اور ان کے اطلاق کے طریقوں (أوضاعہا) کو واضح کر دیا۔ یہ احکام یا تو آیات کے صریح نصوص (نصوص الآیات) میں بیان ہوئے ہیں یا ان میں موجود اشارات اور کنایات (ألماعہا) سے مستنبط ہوتے ہیں۔ ان احکام کا مقصد انسان کو ظاہری و باطنی ناپاکیوں (الرجس) سے پاک کرنا اور اسے مکمل طہارت عطا کرنا ہے۔

الفاظ معنی؛

ومہد :اور ہموار کیا یا تیار کیا۔ اس کا مطلب ہے کسی چیز کی بنیاد قائم کرنا یا اسے آسان بنانا۔ لہم :ان کے لیے۔ قواعد الأحکام :احکامات کے اصول یا قوانین کی بنیادیں۔ یہ وہ بنیادی ضابطے ہیں جن پر شرعی احکام مبنی ہوتے ہیں۔ وأوضاعہا :اور ان کے طریقے/وضع کرنا یا ان کا نفاذ۔ یعنی احکامات کے نفاذ کے طریقے۔ من نصوص الآیات :آیتوں کے نصوص (واضح الفاظ) سے۔ نصوص وہ کلام ہوتا ہے جس میں کوئی ابہام نہ ہو۔ وألماعہا :اور ان کے اشاروں یا لطیف نکات سے۔ "المع" کا واحد "لمعۃ" ہے جس کا مطلب چمک یا اشارہ ہے۔ یہاں مراد وہ باریک اشارے ہیں جو آیتوں کے معانی میں چھپے ہوتے ہیں۔ لیذہب عنہم الرجس :تاکہ ان سے ناپاکی/گندگی دور کر دے۔ "الرجس" ہر قسم کی گندگی، آلائش، اور روحانی و جسمانی ناپاکی کو کہتے ہیں۔ ویطہرہم تطہیرا :اور انہیں مکمل طور پر پاک کر دے۔ "تطہیراً" یہاں تاکید کے لیے آیا ہے، یعنی گہرائی سے اور مکمل صفائی۔

فمن كان له قلب أَوْ أَلْقَى السمع وَهُوَ شهيد، فهو في الدارين حميد وسعيد، ومن لم يرفع إليه رأسه وأطفأ نبراسه، يعش ذميما ويصل سعيرا

ترجمہ:

پس جس کے پاس (سمجھنے والا) دل ہو، یا جو کان لگائے اور وہ حاضر ہو (متوجہ ہو)، تو وہ دونوں جہانوں میں قابل تعریف اور سعادت مند ہے۔ اور جس نے اس (قرآن) کی طرف توجہ نہ دی اور اپنا چراغ گل کر دیا، وہ قابل مذمت زندگی گزارے گا اور بھڑکتی آگ میں جا

پہنچے گا۔

تشریح:

قرآن سے فیض یاب ہونے والوں اور نہ ہونے والوں کا انجام

اس حصے میں قرآن سے فیض یاب ہونے والوں اور نہ ہونے والوں کا انجام بیان کیا گیا ہے۔ قرآن سے فائدہ وہی اٹھاتا ہے جس کے پاس زندہ، سمجھنے والا دل ہو اور جو قرآن کو توجہ اور دھیان سے سنے۔ ایسا شخص دنیا و آخرت میں قابل تعریف اور کامیاب ہو گا۔ اس کے برعکس، جو شخص قرآن کی طرف توجہ نہیں دیتا، یعنی ہدایت کے چراغ کو بجھا دیتا ہے، تو وہ دنیا میں رسوا کن زندگی گزارے گا اور آخرت میں جہنم کی آگ میں داخل ہو گا۔ یہ قرآن کی تاثیر اور اس کے قبول کرنے یا نہ کرنے کے نتائج کا بیان ہے۔

الفاظ معنی؛

یہاں عبارت میں موجود مشکل الفاظ کے معنی دیے گئے ہیں: فمن كان له قلب :پس جس شخص کے پاس (ہدایت قبول کرنے والا) دل ہو، یعنی بیدار دل یا سوچنے سمجھنے والا دل۔ أَوْ أَلْقَى السمع :یا جس نے کان لگائے، یعنی توجہ سے سنا۔ وَهُوَ شهيد :جبکہ وہ حاضر ہو یا گواہ ہو، یعنی وہ پوری توجہ، شعور اور دھیان کے ساتھ سن رہا ہو، نہ کہ غفلت میں۔ فهو في الدارين حميد وسعيد :تو وہ دونوں جہانوں (دنیا اور آخرت) میں قابل تعریف اور خوش بخت ہے۔ حميد :قابل تعریف، جس کی تعریف کی جائے۔ سعيد :خوش قسمت، کامیاب، خوش بخت۔ ومن لم يرفع إليه رأسه :اور جس نے اس کی طرف اپنا سر نہ اٹھایا، یعنی جس نے (قرآن کی تعلیمات کی طرف) توجہ نہ دی، اس کی طرف متوجہ نہ ہوا۔ وأطفأ نبراسه :اور جس نے اپنے چراغ کو بجھا دیا، یعنی اپنی عقل و بصیرت کی روشنی کو ختم کر دیا یا اسے استعمال نہ کیا۔ يعش ذميماً :وہ قابلِ مذمت زندگی گزارے گا، یعنی ذلت و رسوائی کی زندگی بسر کرے گا۔ ذميم :قابل مذمت، بُرا، رسوا۔ ويصلَ سعيراً :اور وہ بھڑکتی ہوئی آگ (جہنم) میں داخل ہو گا۔ يصلَ :وہ داخل ہو گا یا جلے گا۔ سعير :بھڑکتی ہوئی آگ، جہنم کا ایک نام۔

فيا واجب الوجود، ويا فائض الجود، ويا غاية كل مقصود، صل عليه صلاة توازي غناءه، وتجازي غناءه، وعلى من أعانه وقرر تبيانه تقريرا، وأفض علينا من بركاتهم واسلك بنا مسالك كراماتهم، وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا.

ترجمہ:

پس اے واجب الوجود (ہمیشہ سے موجود ہستی)، اے فیض پہنچانے والے، اور اے ہر مقصد کی انتہا! آپ درود بھیجیں اس (نبی ﷺ) پر ایسا درود جو ان کی قدر و منزلت کے برابر ہو، اور ان کی بھلائیوں کا بدلہ دے، اور ان (نبی ﷺ) کے مددگاروں پر جنھوں نے ان کے بیان کردہ احکام کو مستحکم کیا۔ اور ہم پر ان (نبی اور ان کے مددگاروں) کی برکات نازل فرمائیں، اور ہمیں ان کی کرامات (عزتوں یا بزرگی کے راستوں) پر چلائیں۔ اور ان پر اور ہم پر بہت زیادہ سلامتی بھیجیں۔

تشریح:

دعا اور درود

یہ حصہ دعا اور درود پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے اس کی صفات "واجب الوجود" (جس کا وجود ضروری اور لازمی ہو)، "فائض الجود" (جس کا فضل و کرم بکثرت جاری ہو) اور "غاية كل مقصود" (ہر طلب اور مقصد کی آخری منزل) استعمال کی گئی ہیں۔ پھر نبی اکرم ﷺ

پر درود بھیجا گیا ہے اور اس درود کے لیے خصوصیت بیان کی گئی ہے کہ وہ آپ ﷺ کے مرتبے کے لائق ہو اور آپ ﷺ کی ان خدمات کا بدلہ دے جو آپ نے دین کے لیے انجام دیں۔ اس کے ساتھ ان صحابہ کرام اور دیگر علماء و اولیاء پر بھی درود و سلام بھیجا گیا ہے جنہوں نے نبی ﷺ کی مدد کی اور آپ کے دین اور احکام کی وضاحت کو مستحکم کیا۔ آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں نبی کریم ﷺ اور ان کے متبعین کی برکات عطا فرمائے اور ان کے بلند مرتبے اور بزرگی کے راستوں پر چلنے کی توفیق دے۔ سب پر اور خود پر بھی سلامتی کی دعا کی گئی ہے۔

الفاظ معنی؛

یا واجب الوجود :اے وہ ہستی جس کا وجود لازمی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ جو ازل سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ویا فائض الجود :اے وہ ہستی جس کی سخاوت اور کرم بے انتہا ہے۔ ویا غایۃ کل مقصود :اور اے ہر مقصد کی انتہا یا تمام چاہتوں کی منزل۔ صل علیہ :(اے اللہ!) اس (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) پر رحمت نازل فرما۔ صلاۃ توازی غناءہ :ایسی رحمت (درود) جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بے نیازی/امارت کے برابر ہو۔ (یہاں "غناء" سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی دولت اور آپ کا مخلوق سے بے نیاز ہونا ہے)۔ وتجازی غناءہ :اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمدہ اداکاری/حسنِ ادا کا بدلہ دے۔ (یہاں "غناء" سے مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دین کو عمدہ طریقے سے پیش کرنا، یا آپ کی سیرت کی خوبصورتی)۔ وعلی من أعانہ :اور ان (صحابہ کرام) پر بھی جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاون رہے۔ وقرر تبیانہ تقریراً :اور جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان (تعلیمات) کو پوری طرح ثابت کیا یا اسے مستحکم کیا۔ "تقریراً" یہاں تاکید کے لیے ہے۔ وأفض علینا من برکاتھم :اور ہم پر ان (انبیاء و صحابہ) کی برکات (خوشحالیوں/فائدوں) کا فیضان فرما۔ واسلک بنا مسالک کراماتھم :اور ہمیں ان کی کرامتوں کے راستوں پر چلا۔ (کرامت سے مراد اللہ کی طرف سے خاص عطا کردہ شرف یا معجزات)۔ وسلم علیھم وعلینا تسلیماً کثیراً :اور ان پر اور ہم پر بہت زیادہ سلامتی نازل فرما۔

اہمیت علم تفسیر اور تالیف کا مقصد؛

وبعد، فإن أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا، علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها، لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها.

ترجمہ:

اما بعد، پس یقیناً علوم میں سب سے زیادہ قدر و قیمت والا اور شرف و بلندی کے لحاظ سے سب سے اونچا علم تفسیر کا علم ہے جو کہ تمام دینی علوم کا سردار اور ان کا سرتاج ہے، اور شرعی قواعد کی بنیاد اور ان کا اساس ہے۔ اس (علم تفسیر) کو اختیار کرنا اور اس میں گفتگو کرنے کے لیے وہی شخص مناسب ہے جو تمام دینی علوم، ان کے اصول اور فروع میں مہارت رکھتا ہو، اور عربی صنعتوں اور ادبی فنون کی تمام اقسام میں فائق (برتر) ہو۔

تشریح:

خطبے کے ابتدائی حمد و ثنا اور درود والے حصے کے بعد، "وبعد" کہہ کر اصل موضوع کی طرف رخ کیا گیا ہے۔ اس حصے میں علم تفسیر کی عظمت اور اس کے بلند مقام کو بیان کیا گیا ہے۔ مصنف کے نزدیک، دینی علوم میں علم تفسیر سب سے زیادہ اہم اور بنیادی حیثیت رکھتا

ہے کیونکہ یہ قرآن کو سمجھنے کا ذریعہ ہے' اور قرآن ہی تمام شرعی احکامات اور قواعد کی بنیاد ہے۔اس کے ساتھ ہی اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم تفسیر کوئی معمولی علم نہیں' بلکہ اس میں بات کرنے یا تفسیر لکھنے کی اہلیت صرف وہی شخص رکھتا ہے جو دینی علوم کے تمام شعبوں' چاہے وہ عقائد' فقہ' حدیث ہوں (اصول وفروع)' میں گہری بصیرت رکھتا ہو' اور اس کے ساتھ ساتھ عربی زبان وادب پر بھی مکمل عبور رکھتا ہو' جس میں نحو' صرف' بلاغت' لغت وغیرہ شامل ہیں۔ یہ دراصل علم تفسیر کی نزاکت اور مفسر کی ذمہ داری کا بیان ہے۔

ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة مما بلغني من عظماء الصحابة، وعلماء التابعين، ومن دونهم من السلف الصالحين، وينطوي على نكت بارعة، ولطائف رائعة، استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين، وأماثل المحققين، ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزوّة إلى الأئمة الثمانية المشهورين، والشواذ المروية عن القراء المعتبرين.

ترجمہ:

اور میں نے بہت عرصہ سے اپنے دل میں یہ خواہش پالی تھی کہ اس فن (تفسیر) میں ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان بہترین اقوال کا خلاصہ شامل ہو جو مجھے جلیل القدر صحابہ' تابعین علماء' اور ان کے بعد کے سلف صالحین سے پہنچے ہیں' اور جس میں عمدہ نکات اور شاندار باریکیاں شامل ہوں جنہیں میں نے اور مجھ سے پہلے متاخرین فضلاء اور محققین بزرگان نے استنباط کیا ہے۔اور جو آٹھ مشہور ائمہ قراءت سے منسوب مشہور قراءات کے مختلف پہلوؤں اور قابل اعتماد قراء سے مروی شاذ قراءات کو بھی واضح کرے۔

تشریح:

دیرینہ خواہش کا اظہار

مصنف نے اپنی دیرینہ خواہش کا اظہار کیا ہے کہ وہ علم تفسیر میں ایک جامع کتاب تصنیف کریں۔ وہ بتاتے ہیں کہ اس کتاب میں وہ تفسیری اقوال شامل کرنا چاہتے ہیں جو صحابہ کرام' تابعین اور ان کے بعد کے سلف صالحین سے مستند ذرائع سے ان تک پہنچے ہیں۔اس کے علاوہ' وہ اپنی کتاب میں ایسے عمدہ اور دقیق نکات (نکت بارعة ولطائف رائعة) بھی شامل کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے خود یا ان سے پہلے متاخرین علماء اور محققین نے قرآن کے معانی سے اخذ (استنباط) کیے ہیں۔ مزید برآں' مصنف کی خواہش ہے کہ ان کی کتاب میں قرآن کی مشہور قراءات (جو قراء سبعہ اور بعض کے نزدیک آٹھ یا دس ہیں) اور بعض اوقات مروی ہونے والی شاذ قراءات کا بھی تذکرہ ہو تاکہ قراءت کے اختلاف سے معانی میں پیدا ہونے والے فرق کو واضح کیا جاسکے۔

الفاظ معنی؛

ولطالما أحدث نفسي :اور کئی بار میں نے اپنے آپ سے بات کی یا میرے دل میں کئی بار یہ خیال آیا۔ بأن أصنف :کہ میں تصنیف کروں یا کتاب لکھوں۔ فی ہذا الفن :اس فن میں (یہاں مراد علمِ تفسیر ہے)۔ کتابا یحتوی علی صفوة :ایسی کتاب جو خلاصہ یا بہترین حصہ پر مشتمل ہو۔ مما بلغني :جو مجھ تک پہنچا (علم یا روایات کی صورت میں)۔ من عظماء الصحابة :عظیم صحابہ کرام سے۔ وعلماء التابعین :اور تابعین کے علماء (تابعی وہ ہے جس نے کسی صحابی سے علم حاصل کیا ہو)۔ ومن دونہم من السلف الصالحین :اور ان سے کم درجے کے سلف صالحین سے (سلف صالحین سے مراد ابتدائی ادوار کے نیک لوگ ہیں)۔ وینطوی علی نکت بارعة :اور وہ ایسی کتاب ہو جو زبردست نکات

(نکتہ :گہری، باریک یا انوکھی بات) پر مشتمل ہو۔ولطائف رائعة :اور شاندار لطائف (لطیفہ :دلکش، خوبصورت یا باریک نکتہ)۔استنبطتہا أنا :جنہیں میں نے خود نکالا یا استنباط کیا۔ (استنباط :کسی چیز سے گہرائی میں جا کر معنی یا حکم نکالنا)۔ومن قبلی :اور مجھ سے پہلے والے علماء نے۔من أفاضل المتاخرین :بعد کے علماء (متأخرین) میں سے بہترین لوگوں سے۔وأماثل المحققین :اور محققین میں سے ممتاز لوگوں سے (محقق :وہ عالم جو گہرائی سے تحقیق کرتا ہو)۔ویعرب عن وجوہ القراءات المشہورۃ :اور وہ مشہور قراءات کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرے یا ان کا بیان کرے۔المعزوّۃ إلی الأئمۃ الثمانیۃ المشہورین :جو آٹھ مشہور ائمہ (قراءات کے) کی طرف منسوب ہیں۔والشواذ المرویۃ :اور وہ شاذ قراءات جو روایت کی گئی ہیں (شاذ :وہ قراءت جو مشہور نہ ہو لیکن اس کی سند معتبر ہو)۔عن القراء المعتبرین :قابلِ اعتماد قراء سے۔

مشہور ائمہ قراءت کے نام

مشہور ائمہ قراءتِ سبعہ (سات قراء) ہیں، جن سے قرآن کی سات مستند قراءتیں منقول ہیں اور یہ قراءتیں تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں۔ان سات ائمہ کے علاوہ تین مزید ائمہ (ائمہ ثلاثہ مکمل ہو کر ائمہ عشرہ بنتے ہیں) بھی ہیں، لیکن جن "آٹھ مشہور ائمہ" کی طرف قاضیؒ نے اشارہ کیا ہے (المعزوّۃ إلی الأئمۃ الثمانیۃ المشہورین)، وہ عموماً ائمہ سبعہ اور ان کے ساتھ امام یعقوب الحضرمی کو شامل کر کے کہا جاتا ہے۔یہاں مشہور ائمہ قراءت کے نام مع مختصر تعارف پیش کیا جا رہا ہے:

ائمہ قراءتِ سبعہ (سات مشہور قراء)

امام نافع المدنی (وفات 169 :ہجری)

تعارف :

مدینہ منورہ کے امام تھے۔ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں ورش اور قالون زیادہ مشہور ہیں۔ان کی قراءت مغربی اسلامی دنیا (مراکش، الجزائر، تیونس، لیبیا) میں بہت رائج ہے۔

امام ابن کثیر المکی (وفات 120 :ہجری)

تعارف

:مکہ مکرمہ کے امام تھے۔ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں البزی اور قنبل مشہور ہیں۔یہ قراءت مکہ اور اس کے گرد و نواح میں رائج رہی ہے۔

امام ابو عمرو البصری (وفات 154 :ہجری)

تعارف :

بصرہ کے امام تھے۔ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں الدوری اور السوسی مشہور ہیں۔یہ قراءت حجاز اور شام کے بعض علاقوں میں رائج تھی۔

امام ابن عامر الشامی (وفات 118 :ہجری)

تعارف :

شام (دمشق) کے امام تھے۔ ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں ہشام اور ابن ذکوان مشہور ہیں۔ یہ قراءت شام میں بہت مقبول تھی۔

امام عاصم بن ابی النجود الکوفی (وفات 127 :ہجری)

تعارف :

کوفہ کے امام تھے۔ ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں حفص اور شعبہ مشہور ہیں۔ ان کی روایتِ حفص عن عاصم دنیا بھر میں سب سے زیادہ رائج ہے اور یہی وہ قراءت ہے جو اکثر قرآن کریم کے مطبوعہ نسخوں میں پائی جاتی ہے۔

امام حمزہ الکوفی (وفات 156 :ہجری)

تعارف :

کوفہ کے امام تھے۔ ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں خلف اور خلاد مشہور ہیں۔ ان کی قراءت کوفی علاقوں میں رائج تھی۔

امام علی بن حمزہ الکسائی الکوفی (وفات 189 :ہجری)

تعارف :

کوفہ کے امام اور عربی نحو کے بھی بڑے ماہر تھے۔ ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں ابو الحارث اور الدوری (دوسری روایت) مشہور ہیں۔ یہ قراءت بھی کوفہ اور اس کے گرد و نواح میں رائج تھی۔

آٹھویں مشہور امام (جو ائمہ سبعہ کے بعد آٹھویں امام کہلاتے ہیں)

امام یعقوب الحضرمی البصری (وفات 205 :ہجری)

تعارف :

بصرہ کے امام تھے۔ ان کی قراءت کو روایت کرنے والوں میں رویس اور روح مشہور ہیں۔ ان کی قراءت کو ائمہ ثلاثہ میں شامل کیا جاتا ہے، جس سے قراءتِ عشرہ مکمل ہوتی ہیں۔ جب "ائمہ ثمانیہ" کا ذکر ہوتا ہے تو اس سے مراد عموماً یہی ائمہ سبعہ اور امام یعقوب ہوتے ہیں۔

إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الإقدام، ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته، والإتيان بما قصدته، ناويا أن أسميه بعد أن أتممه »بأنوار التنزيل وأسرار التأويل«

ترجمہ:

لیکن میرے علم کی کمی (قصور بضاعتی) مجھے اس کام میں آگے بڑھنے سے روکتی رہی، اور مجھے اس بلند مقام (تفسیر کی مسند) پر بیٹھنے سے باز رکھتی رہی، یہاں تک کہ استخارہ کرنے کے بعد مجھے وہ بات سوجھی جس سے میرا پختہ ارادہ ہو گیا کہ میں اس کام کو شروع کروں جس کا میں نے ارادہ کیا تھا، اور وہ چیز لے آؤں جس کا میں نے قصد کیا تھا۔ (اور) نیت کی ہے کہ جب اسے مکمل کر لوں گا تو اس کا نام "انوار التنزیل واسرار التاویل" رکھوں گا۔

تشریح:

عاجزی اور انکساری کا اظہار

مصنف یہاں اپنی عاجزی اور انکساری کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم تفسیر کا میدان بہت وسیع اور عمیق ہے اور وہ اپنی علمی استعداد (بضاعتی) کو اس کے مقابلے میں کم پاتے ہیں۔ اس احساس کمتری کی وجہ سے وہ طویل عرصے تک یہ کام شروع کرنے سے ہچکچاتے رہے۔ تاہم، اللہ تعالیٰ سے خیر مانگنے (استخارہ کرنے) کے بعد انہیں ایک اطمینان یا اشارہ ملا جس سے ان کا عزم پختہ ہو گیا اور انہوں نے اس عظیم کام یعنی تفسیر لکھنے کا فیصلہ کر لیا۔

کتاب کی وجہ تسمیہ؛

مصنف نے اپنی مستقبل کی کتاب کا مجوزہ نام بھی بتایا ہے: "انوار التنزیل واسرار التاویل" جس کا مطلب ہے "قرآن کے نازل ہونے کی روشنیاں اور اس کی تاویل کے بھید"۔

فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه، أقول وهو الموفق لكل خير ومعطي كل مسؤول

ترجمہ:

پس لو، اب میں اللہ کی اچھی توفیق کے ساتھ شروع کر رہا ہوں۔ میں کہتا ہوں، اور وہی (اللہ) ہر بھلائی کی توفیق دینے والا اور ہر مانگی ہوئی چیز عطا کرنے والا ہے۔

تشریح:

تفسیر کی تالیف

مصنف (رح) بتاتے ہیں کہ اب وہ واقعی اس تفسیر کی تالیف کا کام شروع کر رہے ہیں۔ اس آغاز کو وہ اپنی ذات کی طرف نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ کہتے ہوئے کہ وہ اللہ کی "حسن توفیق" (اچھی مدد اور رہنمائی) کے ساتھ یہ کام کر رہے ہیں۔ آخر میں وہ اللہ تعالیٰ پر کامل توکل اور اعتماد کا اظہار کرتے ہیں کہ وہی ہر نیکی اور بھلائی کی توفیق دیتا ہے اور جو بھی اس سے مانگا جائے وہ عطا کرتا ہے۔ یہ اس یقین کا اظہار ہے کہ یہ کام اللہ کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

سورة الفاتحة

مكية و آيها سبع آيات

سورۃالفاتحہ کے نام اور ان کی وجوہات

بسم الله الرحمن الرحيم

وتسمى أم القرآن، لأنها مفتتحة ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه، ولذلك تسمى أساسا. أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى، والتعبد بأمره ونهيه وبيان وعده ووعيده. أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء. وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك. وسورة الحمد والشكر والدعاء. وتعليم المسألة لاشتمالها عليها والصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها. والشافية والشفاء لقوله عليه الصلاة والسلام » :هي شفاء من كل داء «

ترجمہ؛

اور اسے ام القرآن (قرآن کی ماں) کہا جاتا ہے' کیونکہ یہ (قرآن کا) آغاز اور ابتداء ہے۔ پس گویا یہ اس کی اصل اور سرچشمہ ہے۔ اور اسی لیے اسے اساس (بنیاد) بھی کہا جاتا ہے۔ یا اس لیے کہ یہ ان چیزوں کو شامل ہے جو اس (قرآن) میں ہیں' جیسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ثناء (تعریف)' اس کے امر و نہی سے عبادت کرنا' اور اس کے وعدے اور وعید (سزا) کا بیان۔ یا اس لیے (کہ یہ ام القرآن کہلاتی ہے) کہ یہ اس (قرآن) کے تمام معانی کے خلاصے کو شامل ہے۔ جیسے نظری احکامات (عقائد)' اور عملی احکامات جو کہ سیدھے راستے پر چلنا ہیں۔ اور سعادت مندوں کے درجات اور بدبختوں کے ٹھکانوں (کا علم)۔ اور اسے سورۃ الکنز (خزانے والی سورت)' اور الوافیۃ (کامل/پوری)' اور الکافیۃ (کافی/شافی) بھی اسی (جامعیت) کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ اور اسے سورۃ الحمد (حمد والی سورت)' اور الشکر (شکر والی سورت)' اور الدعاء (دعا والی سورت) بھی کہا جاتا ہے۔ اور اسے تعلیم المسألۃ (سوال/دعا سکھانے والی) بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسے (دعا کو) شامل ہے۔ اور الصلاۃ (نماز) بھی (کہا جاتا ہے) کیونکہ اس (نماز) میں اس (سورت) کا پڑھنا واجب یا مستحب ہے۔ اور اسے الشافیۃ (شفا دینے والی) اور الشفاء (شفا) بھی کہا جاتا ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: "یہ ہر بیماری سے شفا ہے"۔

تشریح؛

وتسمى أم القرآن، لأنها مفتتحة ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه،

یہاں سے مصنفؒ سورۃ الفاتحہ کے متعدد ناموں اور ان ناموں کی وجہ تسمیہ کو بیان فرماتے ہیں۔ یہ مختلف نام اس سورت کی عظمت' جامعیت اور اہمیت کو اجاگر کرتے ہیں۔

ام القرآن (قرآن کی ماں) اور بنیاد (اساس) ام القرآن :

اس سورت کا ایک سب سے مشہور نام "ام القرآن" ہے۔ عبارت میں اس کی تین وجوہات بیان کی گئی ہیں: آغاز اور بنیاد: یہ قرآن کریم کی سب سے پہلی سورت ہے جو مصحف کے آغاز میں لکھی گئی ہے۔ چونکہ ہر چیز کی ماں اس کی اصل اور ابتدا ہوتی ہے' اسی طرح یہ سورت گویا پورے قرآن کی اصل اور بنیاد ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام "اساس" (بنیاد) بھی ہے۔ جامعیت (ثناء' عبادت' وعد و وعید): اس سورت میں وہ بنیادی مضامین شامل ہیں جو پورے قرآن میں موجود ہیں۔ جیسے اللہ کی تعریف و ثناء' اس کے اوامر و نواہی کی تعمیل

(عبادت)، اور اس کے وعدوں (جزا) اور وعیدوں (سزا) کا بیان۔ جامعیت (عقائد، اعمال، انجام): یہ سورت قرآن کے تمام معانی کا خلاصہ پیش کرتی ہے۔ اس میں نظری احکامات (جیسے اللہ کی وحدانیت، صفات) اور عملی احکامات (سیدھے راستے پر چلنا) شامل ہیں۔ نیز انسانوں کے انجام (سعادت مندوں کے درجات اور بد بختوں کے ٹھکانے) کا بھی اجمالی ذکر موجود ہے۔

سورۃ الکنز والوافیۃ والکافیۃ :

یہ نام غالباً اس کی جامعیت اور معانی کی کثرت اور عظمت کی وجہ سے ہیں۔ "الکنز" اس لیے کہ یہ معانی کا خزانہ ہے، اور "الوافیۃ" اور "الکافیۃ" اس لیے کہ یہ اپنے معانی میں کافی وشافی ہے اور شاید نماز میں دوسری سورتوں سے کفایت کر جاتی ہے۔

سورۃ الحمد والشکر والدعاء :

یہ نام سورت کے صریح الفاظ کی بنا پر ہیں۔ سورت کا آغاز اللہ کی حمد سے ہوتا ہے (الحمد للہ)، جس میں شکر کا معنی بھی شامل ہے۔ سورت میں دعا (اہدنا الصراط المستقیم) بھی ہے۔

تعلیم المسألۃ :

یہ نام اس لیے کہ اس سورت میں بندے کو اللہ سے سوال کرنے اور دعا مانگنے کا طریقہ سکھایا گیا ہے۔

الصلاۃ :

اس سورت کا نام "الصلاۃ" بھی ہے، کیونکہ نماز کی صحت یا کمال کے لیے اس کا پڑھنا یا تو واجب ہے (جمہور کے نزدیک) یا مستحب (بعض کے نزدیک)۔

الشافیۃ والشفاء :

یہ نام نبی کریم ﷺ کے فرمان کی بنا پر ہیں کہ یہ ہر بیماری کے لیے شفا ہے۔ یہ روحانی اور جسمانی دونوں طرح کی بیماریوں کو شامل ہو سکتا ہے۔

نام :السبع المثانی (سات دہرائی جانے والی)

. و »السبع المثاني« لأنها سبع آيات بالاتفاق، إلا أن منهم من عد التسمية دون أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، ومنهم من عكس، وتثنى في الصلاة، أو الإنزال إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة، وبالمدينة حين حولت القبلة، وقد صح أنها مكية لقوله تعالى :وَلَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي، وهو مكي بالنص.

ترجمہ؛

اور (اسے) "السبع المثانی" (سات دہرائی جانے والی) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ سات آیتیں ہیں، بالاتفاق۔ البتہ ان (علماء) میں سے کچھ نے تسمیہ (بسم اللہ…) کو شمار کیا ہے، "أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (سے آگے) کو نہیں (یعنی آخری آیت کو تقسیم نہیں کیا)، اور کچھ نے اس کے برعکس کیا (یعنی تسمیہ کو شمار نہیں کیا اور آخری آیت کو تقسیم کیا)۔ اور یہ (سورت) نماز میں دہرائی جاتی ہے۔ یا (وجہ یہ ہے کہ) نزول (بار بار نازل ہونا)، اگر یہ بات صحیح ہو کہ یہ مکہ میں اس وقت نازل ہوئی جب نماز فرض ہوئی، اور مدینہ میں اس وقت جب قبلہ تبدیل ہوا۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مکی ہے، اللہ تعالیٰ کے قول :"اور بیشک ہم نے آپ کو سات ایسی آیتیں عطا کی ہیں جو دہرائی جاتی ہیں" (سورۃ الحجر آیت ۸۷) کی بنا پر، اور وہ (سورۃ الحجر) نص (قرآن) کے اعتبار سے مکی ہے۔

تشریح؛

و »السبع المثاني« لأنها سبع آيات بالاتفاق،

السبع المثانی"

یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے ایک اور نام "السبع المثانی" کے بارے میں ہے۔ یہ نام دو حصوں پر مشتمل ہے :"السبع" (سات) اور "المثانی" (دہرائی جانے والی یا ثنائی)۔"السبع" (سات):اس سورت کو "السبع" کہا جاتا ہے کیونکہ اس کی آیتوں کی تعداد سات ہے، اور اس پر علماء کا اتفاق ہے۔

شمار کرنے کے طریقے میں اختلاف

البتہ ان سات آیتوں کو شمار کرنے کے طریقے میں اختلاف ہے۔

پہلا قول :

بعض علماء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت شمار کرتے ہیں، اور سورۃ الفاتحہ کی آخری آیت (صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) کو ایک ہی آیت مانتے ہیں۔

دوسرا قول :

بعض علماء بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو الگ آیت شمار نہیں کرتے (جبکہ یہ قرآن کا حصہ ہے)، اور آخری آیت کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں (انعمت علیہم ایک حصہ، غیر المغضوب علیہم ولا الضالین دوسرا حصہ) تاکہ آیتوں کی تعداد سات ہو جائے۔ (عبارت میں "من عد التسمیۃ دون أنعمت علیہم" اور "من عکس" سے یہی مراد ہے، یعنی بسم اللہ کو شمار کیا تو آخر کو ایک مانا، یا بسم اللہ کو شمار نہیں کیا تو آخر کو دو مانا)۔

"المثانی" (دہرائی جانے والی):

"المثانی" نام کی دو وجوہات بیان کی گئی ہیں:

پہلی وجہ :

یہ سورت نماز کی ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے۔ یہ سب سے مشہور اور راجح وجہ ہے۔

دوسری وجہ (ضعیف) :

ایک قول یہ ہے کہ یہ دو بار نازل ہوئی :ایک بار مکہ میں جب نماز فرض ہوئی، اور ایک بار مدینہ میں جب قبلہ بدلا گیا۔

دوسری وجہ کا رد :

مصنفؒ خود اس دوسری وجہ کو تسلیم نہیں کرتے اور دلیل دیتے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ قطعی طور پر مکی ہے۔ اس پر سورۃ الحجر کی آیت ۸۷ دلیل ہے :"وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي" (اور بیشک ہم نے آپ کو سات ایسی آیتیں عطا کی ہیں جو دہرائی جاتی ہیں)، اور سورۃ الحجر بذات خود مکی سورت ہے۔ اس آیت میں السبع المثانی کا ذکر ہے اور سورۃ الحجر مکی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ الفاتحہ مکی ہے اور السبع المثانی نام مکہ میں موجود تھا۔

[سورة الفاتحة (1) :آية 1]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (1)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم :حیثیت اور علماء کا اختلاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ من الفاتحة، ومن كل سورة، وعليه قراء ة مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي. وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والأوزاعي. ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن أنها ليست من السورة عنده. وسئل محمد بن الحسن عنها فقال :ما بين الدفتين كلام الله تعالى

ترجمہ؛

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (اللہ کے نام سے جو نہایت مہربان، رحم کرنے والا ہے)، یہ الفاتحہ کا بھی حصہ ہے، اور ہر سورت کا بھی۔ اور اسی (قول) پر ہیں مکہ اور کوفہ کے قاری اور ان کے فقہاء، اور ابن المبارک رحمہ اللہ تعالیٰ اور شافعیؒ۔ اور ان کی مخالفت کی ہے مدینہ، بصرہ اور شام کے قاریوں اور ان کے فقہاء نے، اور مالک اور اوزاعی (رحمھم اللہ) نے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں کوئی صریح بات نہیں فرمائی، پس یہ گمان کیا گیا کہ ان کے نزدیک یہ سورت کا حصہ نہیں ہے۔ اور محمد بن حسن (شیبانی) سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا :"جو کچھ دونوں دفتیوں (مصحف کے جلدوں) کے درمیان ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے"۔

تشریح؛

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ من الفاتحة، ومن كل سورة، وعليه قراء ة مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي.

ایک اہم اختلافی مسئلے کا بیان

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ؛ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی حیثیت کے بارے میں ایک اہم اختلاف مسئلے ہے کہ؛

:کیا بسم اللہ ہر سورت کے آغاز میں، خاص طور پر سورۃ الفاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں۔

بسم اللہ کا مقام :

مصنفؒ کے مطابق، بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ کا بھی حصہ ہے اور ہر سورت کا بھی۔

اختلافی اقوال (بسم اللہ کے سورت کا حصہ ہونے پر) :

اس بارے میں علماء کے دو بڑے گروہ ہیں۔

پہلا قول (بسم اللہ سورت کا حصہ ہے) :

موقف :بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت ہے، اور ہر سورت کے آغاز میں لکھی گئی بسم اللہ بھی اس سورت کا حصہ ہے۔

قائلین :

مکہ اور کوفہ کے قراء (جیسے ابن کثیرؒ، عاصمؒ، حمزہ، کسائی) اور ان کے فقہاء، ابن المبارکؒ، اور امام شافعیؒ۔

دلیل :

مصنفؒ نے ان علماء کا نام لے کر ان کے اس موقف کو بیان کیا ہے۔ اگرچہ مصنفؒ نے براہ راست ان کی دلیل ذکر نہیں کی، لیکن اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصحف میں بسم اللہ کا لکھا ہونا، اور بعض قراءات میں اسے آیت کے طور پر شمار کرنا ان کی دلیل ہے۔

وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والأوزاعي.

دوسرا قول (بسم اللہ سورت کا حصہ نہیں):

موقف :بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ یا کسی بھی سورت کا مستقل حصہ نہیں ہے، بلکہ یہ ہر سورت کے آغاز میں بطور برکت اور سورتوں کو الگ کرنے کے لیے لکھی جاتی ہے۔

قائلین :

مدینہ، بصرہ اور شام کے قراء (جیسے نافعؒ، ابو عمروؒ، ابن عامرؒ) اور ان کے فقہاء، امام مالکؒ، اور امام اوزاعیؒ۔

دلیل ;

مصنفؒ نے ان علماء کا نام لے کر ان کے اختلاف کو بیان کیا ہے۔ اگرچہ مصنفؒ نے براہ راست ان کی دلیل ذکر نہیں کی، لیکن عام طور پر ان کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ بسم اللہ کا شمار بعض صحابہ کے مصاحف میں سورت کے جزء کے طور پر نہیں ملتا، اور بعض احادیث میں نماز میں سورۃ الفاتحہ پڑھتے وقت بسم اللہ آہستہ پڑھنے یا نہ پڑھنے کا ذکر ہے۔

ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن أنها ليست من السورة عنده. وسئل محمد بن الحسن عنها فقال :ما بين الدفتين كلام الله تعالى

امام ابو حنیفہؒ کا موقف :

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس بارے میں کوئی صریح نص (واضح قول) نہیں فرمایا۔ اس وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ سورت کا حصہ نہیں ہے۔ (بعض حنفی فقہاء نے ان کے موقف کی یہی توجیہ کی ہے کہ وہ اسے سورت کا جزء نہیں مانتے، بلکہ سورتوں کے درمیان فصل اور برکت کے لیے مانتے ہیں، اور نماز میں آہستہ پڑھنے کے قائل ہیں)۔

محمد بن حسن شیبانی کا قول :

امام محمد بن حسن شیبانیؒ (امام ابو حنیفہ کے شاگرد) سے جب اس بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے ایک جامع بات کہی کہ "جو کچھ مصحف کی دو جلدوں کے درمیان لکھا ہے، وہ سب اللہ کا کلام ہے"۔ یہ قول بسم اللہ کی قدسیت اور الہامی ہونے کو تو تسلیم کرتا ہے، لیکن اس اختلاف کو حل نہیں کرتا کہ آیا یہ سورت کا جزء ہے یا نہیں۔ یہ قول شاید اختلاف کی گہرائی سے بچنے یا بسم اللہ کی عظمت بیان کرنے کے لیے ہے۔

بسم اللہ کا آیت ہونا :دلائل اور اختلاف

.ولنا أحاديث كثيرة :منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه، أنه عليه الصلاة والسلام قال» :فاتحة الكتاب سبع آيات، أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم« .

وقول أم سلمة رضي الله عنها »قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد »بسم الله الرحمن الرحيم الحمد للّهِ رَبّ العالمين« آية

ومن أجلهما اختلف في أنها آية برأسها أم بما بعدها، والإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى، والوفاق على إثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين.

ترجمہ؛

اور ہمارے پاس (اس بات کی دلیل میں) بہت سی احادیث ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی، کہ بیشک آپ ﷺ نے فرمایا: "فاتحۃ الکتاب سات آیتیں ہیں، ان میں سے پہلی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے"۔ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے فاتحہ پڑھی اور "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین" کو ایک آیت شمار کیا"۔ اور ان دونوں (حدیثوں) کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا اس بارے میں کہ آیا یہ (بسم اللہ) ایک مستقل آیت ہے یا اس (آیت) کے ساتھ جو اس کے بعد ہے (یعنی "الحمد للہ رب العالمین")۔ اور اس بات پر اجماع (مکمل اتفاق) ہے کہ جو کچھ دونوں دفتیوں (مصحف کی جلدوں) کے درمیان ہے وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا کلام ہے۔ اور اس بات پر اتفاق ہے کہ اسے مصاحف میں لکھا جائے، باوجود اس کے کہ قرآن کو (اضافی چیزوں سے) خالص رکھنے میں مبالغہ کیا گیا، یہاں تک کہ آمین بھی نہیں لکھا گیا۔

تشریح؛

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ؛ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ الفاتحہ کی ایک آیت ہے۔ اس کے لیے دو احادیث بیان کی گئی ہیں، اور پھر ان سے پیدا ہونے والے ایک اختلاف اور بسم اللہ کی قدسیت پر عمومی اتفاق کا ذکر ہے۔

بسم اللہ کے آیت ہونے پر احادیث :

عبارت میں دو احادیث پیش کی گئی ہیں:

حدیث ابو ہریرہؓ :

ولنا أحاديث كثيرة: منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه، أنه عليه الصلاة والسلام قال» :فاتحة الكتاب سبع آيات، أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم«.

اس حدیث میں صراحتاً فرمایا گیا ہے کہ "فاتحۃ الکتاب سات آیتیں ہیں، ان میں سے پہلی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے"۔ یہ حدیث اس بات پر قاطع دلیل ہے کہ بسم اللہ سورۃ الفاتحہ کا ایک مستقل جزء اور پہلی آیت ہے۔

حدیث ام سلمہؓ :

وقول أم سلمة رضي الله عنها »قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد »بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لِلَّهِ رَبِّ العالمين« آية

اس حدیث میں ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فاتحہ پڑھی اور "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین" کو ایک آیت شمار کیا۔ یہ حدیث بظاہر پہلی حدیث سے مختلف ہے۔ اگر اسے ظاہری معنی پر لیا جائے تو یہ دلالت کرتی ہے کہ بسم اللہ اکیلی آیت نہیں، بلکہ "الحمد للہ رب العالمین" کے ساتھ مل کر پہلی آیت بنتی ہے۔

احادیث سے پیدا ہونے والا اختلاف :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انہی دو حدیثوں کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا ہے اس بارے میں کہ کیا بسم اللہ ایک مستقل آیت ہے (جیسا کہ

حدیث ابو ہریرہؓ سے ظاہر ہے) یا وہ بعد والے حصے (الحمد للہ رب العالمین) کے ساتھ مل کر آیت بنتی ہے (جیسا کہ حدیث ام سلمہؓ سے ظاہر ہے)۔ یہ اختلاف دراصل اس بات کا ہے کہ سات آیتوں کی گنتی کہاں سے شروع کی جائے اور بسم اللہ کو گنتی میں کیسے شامل کیا جائے۔

بسم اللہ کی قدسیت اور مصحف میں شمولیت پر اتفاق؛

:اس اختلافی مسئلے کے باوجود، دو چیزوں پر مکمل اتفاق ہے۔

کلام اللہ ہونا :

اس بات پر اجماع ہے کہ جو کچھ بھی مصحف کی جلدوں کے درمیان لکھا ہوا ہے، بشمول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، وہ سب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا کلام ہے۔ امام محمد بن حسن شیبانی کا قول اسی حقیقت کو بیان کرتا ہے۔

مصحف میں لکھنا :

اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو مصاحف میں سورتوں کے آغاز میں لکھا جائے۔ یہ اس کی اہمیت اور قدسیت کی دلیل ہے، خاص طور پر اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ مصحف کو مکمل طور پر قرآن کے الفاظ پر مشتمل رکھنے میں کتنی احتیاط برتی گئی، یہاں تک کہ نماز میں آمین کہنے کے سنت ہونے کے باوجود اس کو بھی مصحف میں نہیں لکھا گیا۔

بسم اللہ :نحوی تحقیق، معنی اور فضیلت

والباء متعلقة بمحذوف تقديره:بسم الله أقرأ لأن الذي يتلوه مقروء. وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وذلك أولى من أن يضمر أبدأ لعدم ما يطابقه ويدل عليه. أو ابتدائي لزيادة إضمار فيه، وتقديم المعمول هاهنا أوقع كما في قوله:بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وقوله :إِيَّاكَ نَعْبُدُ لأنه أهم وأدل على الاختصاص، وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فإن اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القراءة، كيف لا وقد جعل آلة لها من حيث إن الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام »كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر«، وقيل الباء للمصاحبة، والمعنى متبركاً باسم الله تعالى اقرأ. وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه، ويحمد على نعمه، ويُسأل من فضله، وإنما كسرت ومن حق الحروف المفردة أن تفتح، لاختصاصها باللزوم الحرفية والجر، كما كسرت لام الأمر ولام الإضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء، ولام التاكيد۔

ترجمہ؛

اور باء (بِسْمِ میں) ایک پوشیدہ فعل سے متعلق ہے، جس کی تقدیر یہ ہے :"بِسْمِ اللّٰہِ اَقْرَاُ (اللہ کے نام سے، میں پڑھتا ہوں)"، کیونکہ جو چیز اس کے بعد آرہی ہے وہ پڑھی جانے والی ہے۔ اور اسی طرح ہر وہ کام کرنے والا (اپنے فعل کو) پوشیدہ رکھتا ہے جس کے لیے وہ تسمیہ (بسم اللہ) کو ابتداء بناتا ہے۔ اور اس (اَقْرَاُ کو مقدر ماننے) کو اَبْدَاُ (میں شروع کرتا ہوں) مقدر ماننے سے زیادہ ترجیح ہے، کیونکہ اس (اَبْدَاُ) کے مطابق اور اس پر دلالت کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں۔ یا ابتدائی (میری ابتداء ہے) مقدر ماننے سے زیادہ ترجیح ہے کیونکہ اس میں زیادہ چیزیں پوشیدہ ماننی پڑتی ہیں۔ اور یہاں معمول (بِسْمِ اللّٰہِ) کو مقدم کرنا زیادہ موثر ہے، جیسا کہ اس (اللہ تعالیٰ) کے

قول :"بِسۡمِ اللّٰہِ مَجۡرٖىهَا (اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا)" (سورۃ ہود آیت ۴۱) اور اس کے قول :"اِیَّاکَ نَعۡبُدُ (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں)" (سورۃ الفاتحہ آیت ۵) میں ہے۔ کیونکہ یہ زیادہ اہم ہے اور اختصاص (خاص ہونے) پر زیادہ دلالت کرتا ہے' اور تعظیم میں زیادہ داخل ہے' اور حقیقت کے زیادہ موافق ہے' پس بیشک اس (اللہ) کا نام سبحانہ و تعالیٰ قراءت سے پہلے ہے۔ یہ کیسے نہ ہو! جبکہ اس (نام) کو اس (فعل) کے لیے ذریعہ بنایا گیا ہے' اس لحاظ سے کہ کوئی بھی اہم کام شرعاً مکمل اور معتبر نہیں ہوتا جب تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام سے شروع نہ ہو' آپ ﷺ کے قول کی بنا پر :"ہر وہ اہم کام جو بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے' وہ ناقص (بے برکت) ہے"۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) باء مصاحبت (ساتھ ہونے) کے لیے ہے' اور معنی یہ ہے کہ :"اللہ تعالیٰ کے نام کی برکت کے ساتھ' میں پڑھتا ہوں"۔ اور یہ (بسم اللہ) اور اس کے بعد سورت کے آخر تک جو کچھ ہے' وہ بندوں کی زبانوں سے ادا ہونے والا ہے' تاکہ وہ جانیں کہ کیسے اس کے نام کی برکت حاصل کی جائے' اور کیسے اس کی نعمتوں پر حمد کی جائے' اور کیسے اس کے فضل سے مانگا جائے۔ اور اسے (باء کو) صرف کسرہ دیا گیا' حالانکہ مفرد حروف کا حق یہ ہے کہ انہیں فتحہ (زبر) دیا جائے' اس (باء) کی حرفیت (ہمیشہ حرف رہنا) اور جر (زیر دینا) کے التزام کی خصوصیت کی وجہ سے۔ جیسا کہ لام امر اور لام اضافہ جو ظاہر اسم پر داخل ہوتے ہیں' ان کو بھی کسرہ دیا گیا تاکہ ان کے اور لام ابتداء (مبتداء پر داخل ہونے والے لام) اولام تاکید کے درمیان فرق ہو جائے۔

تشریح:

والباء متعلقة بمحذوف تقديره:بسم الله أقرأ لأن الذي يتلوه مقروء.

"باء" کا متعلق اور مقدر فعل:

بسم اللہ میں جو حرف "باء" ہے' وہ بذات خود کوئی معنی نہیں دیتا جب تک کسی فعل سے متعلق نہ ہو۔ مفسر بیان کرتا ہے کہ یہ باء ایک پوشیدہ فعل سے متعلق ہے جسے حذف کر دیا گیا ہے۔

مقدر فعل کی تعیین :

مصنفؒ کے مطابق' راجح اور زیادہ مناسب تقدیر یہ ہے :"بِسۡمِ اللّٰہِ اَقۡرَاُ" (اللہ کے نام سے' میں پڑھتا ہوں)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بسم اللہ کے بعد جو قرآن کا حصہ ہے وہ پڑھا جا رہا ہے۔

دیگر احتمالات کا رد :

"اَبۡدَاُ" (میں شروع کرتا ہوں) کو مقدر ماننا کم مناسب ہے' کیونکہ اس کے مطابق یا اس پر دلالت کرنے والی کوئی خاص چیز موجود نہیں۔

اور "ابتدائی" (میری ابتداء ہے) کو مقدر ماننا اور بھی کم مناسب ہے' کیونکہ اس میں اسم کو مقدر ماننا پڑتا ہے اور زیادہ چیزوں کو پوشیدہ فرض کرنا پڑتا ہے۔

"بِسۡمِ اللّٰہِ" کو مقدم کرنے کی حکمت:

عام طور پر فعل پہلے آتا ہے اور اس کا معمول (جس سے وہ متعلق ہو) بعد میں۔ لیکن یہاں فعل کو حذف کر کے اس کے معمول "بِسۡمِ اللّٰہِ" کو مقدم کیا گیا ہے۔ یہ انداز عربی بلاغت میں تخصیص اور اہمیت ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

تقدیم کی وجوہات :

اس تقدیم کی کئی وجوہات ہیں۔ اہمیت زیادہ ہے ٬اختصاص (خاص ہونے) پر زیادہ دلالت کرتا ہے٬ یعنی جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ صرف اللہ کے نام سے ہو رہا ہے۔ تعظیم میں زیادہ داخل ہے٬ یعنی اللہ کے نام کی تعظیم مقصود ہے۔ حقیقت کے زیادہ موافق ہے٬ کیونکہ اللہ کا نام اور اس کی ذات ہر فعل سے پہلے ہے اور ہر چیز کا مبداء ہے۔

اہم کاموں میں بسم اللہ کی فضیلت :

اللہ کے نام کو فعل سے پہلے لانا در حقیقت اسے اس فعل کے لیے ایک ذریعہ اور آلہ بنا دیتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کے فرمان کے مطابق٬ ہر اہم اور با معنی کام جو بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے٬ وہ ناقص اور بے برکت ہوتا ہے۔ گویا اللہ کا نام کام میں برکت اور تکمیل کا باعث بنتا ہے۔

"باء" کا دوسرا معنی؛

ایک قول یہ ہے کہ "باء" یہاں مصاحبت (ساتھ ہونے) کے لیے ہے٬ یعنی "اللہ کے نام کی برکت یا مدد کے ساتھ٬ میں پڑھتا ہوں"۔ یہ معنی بھی پہلے معنی (استعانت) کے قریب ہے۔

سورت کا بقیہ حصہ بندے کی زبان سے :

بسم اللہ پڑھنے کے بعد٬ سورۃ الفاتحہ کا بقیہ حصہ (الحمد للہ رب العالمین سے لے کر آخر تک) دراصل بندوں کی زبان سے ادا ہونے کے لیے سکھایا گیا ہے۔

مقصد :

اس کا مقصد یہ ہے کہ بندے سیکھیں کہ: اللہ کے نام کی برکت کیسے حاصل کی جائے۔ اس کی نعمتوں پر کیسے حمد و ثناء کی جائے۔ اس کے فضل اور احسان سے کیسے مانگا جائے۔

"باء" کو زیر (کسرہ) دینے کی وجہ:

عام طور پر عربی میں جب کوئی حرف اکیلا استعمال ہو تو اسے فتحہ (زبر) دیا جاتا ہے (جیسے حروف تہجی پڑھتے وقت)۔ لیکن "باء" جب حرف جر کے طور پر استعمال ہو تو اسے کسرہ دیا جاتا ہے۔

خصوصیت اور وجہ :

باء کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ ہمیشہ حرف جر کے طور پر استعمال ہوتی ہے اور اپنے معمول کو جر دیتی ہے۔ اسے کسرہ اس لیے دیا گیا تاکہ اسے "لام امر" اور "لام اضافہ" کی طرح٬ جو ظاہر اسم پر داخل ہوتے ہیں اور انہیں کسرہ دیا جاتا ہے٬ "لام ابتداء" (جو مبتداء پر داخل ہوتا ہے اور اسے فتحہ دی جاتی ہے) اور لام تاکید سے ممتاز کیا جا سکے۔

لفظ "الاسم" : لغوی اصل اور تحقیق

والاسم عند أصحابنا البصريين من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال، وبنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل، لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن. ويشهد له تصريفه على أسماء وأسامي وسمي وسميت ومجيء سمي كهدى لغة فيه قال:

والله أسماك سمًى مُباركاً ... آثرك الله بهِ إيثَاركا

والقلب بعيد غير مطرد. واشتقاقه من السمو لأنه رفعة للمسمى وشعار له.

ترجمہ؛

اور الاسم' ہمارے ساتھیوں بصری نحویوں کے نزدیک' ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حصے کثرتِ استعمال کی وجہ سے حذف کر دیے گئے۔ اور ان کے ابتدائی حروف کو ساکن (جزم والا) بنا دیا گیا۔ اور جب ان سے ابتدا کی جاتی تھی تو ان پر ہمزۃالوصل داخل کر دیا گیا۔ کیونکہ ان (عربوں) کا طریقہ یہ ہے کہ وہ متحرک (حرکت والے حرف) سے شروع کرتے ہیں اور ساکن (حرف) پر وقف کرتے ہیں۔اور اس (اصل) کی گواہی اس کے گردان (صرفی اشکال) دیتے ہیں' جیسے أسماء (جمع)' اور أسامی (ایک اور جمع)' اور فعل سمی (نام رکھا)' اور سمیت (میں نے نام رکھا)۔ اور اسی لغت میں اسم کے طور پر سمی کا آنا' جیسے ہدی (لفظ)۔ (شاعر نے) کہا :"واللہ أسماک سمیً مُبارکاً... آثرک اللہ بہ إیثارکا" (اور اللہ نے تمہارا نام ایک بابرکت نام رکھا... اللہ نے تمہیں اس (نام) کے ذریعے بڑا فضل عطا کیا)۔اور القلب (حروف کی جگہ بدلنا) بعید ہے اور (قواعد کے) مطابق نہیں۔اور اس (الاسم) کا اشتقاق (اصل) السمو (بلندی' اونچائی) سے ہے۔ کیونکہ یہ جس کا نام رکھا جائے اس کے لیے بلندی اور پہچان ہے۔

تشریح؛

والاسم عند أصحابنا البصريين من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال،

لفظ "الاسم" کی اصل (بصری نحویوں کا قول):

بصرہ کے نحویوں کے نزدیک' لفظ "الاسم" ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حروف (جیسے واو یا یاء) کثرت سے استعمال ہونے کی وجہ سے حذف کر دیے گئے ہیں۔

بنیاد :

ان اسماء کے ابتدائی حروف کو ساکن کر دیا گیا تھا (جیسے س ساکن)۔ چونکہ عرب متحرک حرف سے کلام شروع کرتے ہیں اور ساکن پر وقف کرتے ہیں' اس لیے جب ایسے ساکن حرف سے ابتداء کرنی ہوتی تھی تو ایک اضافی ہمزہ (ہمزۃالوصل) داخل کر دیا جاتا تھا تاکہ اس سے کلام شروع ہو سکے۔ (جیسے "اِسم")۔

اصل مادہ :

اس نقطہ نظر کے مطابق' "الاسم" کی اصل س م و ہے۔ (اس کی اصل سُمُوٌ تھی' واو حذف ہوا' س ساکن ہوا' ہمزہ وصل داخل ہوا : اِسْمٌ)۔

دلائل اور شواہد:

اس اصل کی تائید لفظ کے گردان سے ہوتی ہے۔اس کی جمع أسماء اور أسامی آتی ہے' اور اس سے فعل سمی (نام رکھا) اور سمیت (میں نے نام رکھا) بنتا ہے۔ ان سب میں واو یا یاء کا مادہ موجود ہے۔اسی لغت میں اسم کے لیے ایک اور لفظ سمی بھی استعمال ہوتا ہے' جو وزن کے اعتبار سے ہدی کی طرح ہے' اور یہ بھی اصل میں س م و سے ہے۔

ایک شاعر کا شعر بھی بطور دلیل پیش کیا گیا ہے جس میں لفظ سمی اسم کے طور پر استعمال ہوا ہے۔

"والله أسماك سمىً مُباركاً... آثرك الله به إيثاركا"

(اور اللہ نے تمہارا نام ایک بابرکت نام رکھا... اللہ نے تمہیں اس (نام) کے ذریعے بڑا فضل عطا کیا)

یہاں "سَمِيًّا" کا لفظ "هُدىً" کی طرح نصب کی حالت میں آیا ہے، جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ بھی اسی وزن اور لغوی خصوصیت کا حامل ہے۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ "سَمِيّ" کا یہ استعمال لغت میں ثابت ہے، جس کی وجہ سے یہ لفظ اس طرح بولا جا سکتا ہے جس طرح "هُدىً" کو استعمال کیا جاتا ہے۔

دوسری اصل کا رد (القلب):

ایک اور ممکنہ اشتقاق یہ ہے کہ لفظ "الاسم" کی اصل "وسم" (علامت، نشان) سے ہو اور اس میں قلب (حروف کی جگہ بدلنا) ہوا ہو۔

رد:

مفسر اس قول کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قلب کا اشتقاق بعید ہے اور عربی قواعد میں مطرد (مستقل طور پر لاگو) نہیں ہے۔

راجح اصل اور معنی:

راجح اشتقاق:

بصری نحویوں اور مفسر کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ "الاسم" کا اشتقاق السمو (بلندی، اونچائی، بلند مرتبہ) سے ہے۔ اس اشتقاق کی وجہ یہ ہے کہ نام جس کا رکھا جائے اس کے لیے رفعت (بلندی) کا باعث ہوتا ہے اور اس کی پہچان (شعار) بنتا ہے۔

لفظ "الاسم": کوفی نحویوں کا نقطہ نظر

ومن السمة عند الكوفيين، وأصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل إعلاله. ورد بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم، ومن لغاته سم وسم قال:

بِسْمِ الذي في كُلِّ سُورةٍ سِمُهُ

ترجمہ؛

اور (الاسم کی اصل) کوفیوں کے نزدیک السمة (علامت، نشان) سے ہے۔ اور اس کی اصل وسم تھی۔ (اس میں سے) واو حذف کر دی گئی اور اس کی جگہ ہمزۃ الوصل داخل کر دی گئی، تاکہ اس کا إعلال (حروف علت کی تبدیلی) کم ہو جائے۔ اور اس (قول) پر رد کیا گیا ہے کہ ہمزۃ (الوصل) کا داخل ہونا ایسے (اسم) پر جس کا شروع کا حرف حذف کیا گیا ہو، ان (عربوں) کے کلام میں معروف نہیں ہے۔ اور اس (لفظ) کی مختلف لغتوں میں سے سم (سین کے پیش کے ساتھ) اور سم (سین کے زیر کے ساتھ) ہے۔ (ایک شاعر نے) کہا: "بِسْمِ الذی فی کُلِّ سُورةٍ سِمُہٗ" (اس (اللہ) کے نام سے جس کا نام ہر سورت میں ہے)۔

تشریح؛

کوفی نحویوں کا قول (اختلافی قول ثانی):

موقف: کوفی نحویوں کے نزدیک، لفظ "الاسم" کا اشتقاق السمة (علامت یا نشان) سے ہے۔

وجہ تسمیہ:

نام اس لیے "سمة" سے ہے کہ یہ نام رکھنے والے کی علامت اور نشانی ہوتا ہے۔

اشتقاقی عمل؛

:ان کے مطابق، لفظ کی اصل "وسم" (وزن :فَعْلٌ) تھی۔ اس کے شروع سے "واو" کو حذف کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک "ہمزۃ الوصل" (اِ) لگا دی گئی، تاکہ لفظ میں "إعلال" (حرف علت کی تبدیلی) کم واقع ہو۔

اس قول پر رد:

بصری نحویوں اور دیگر علماء نے کوفیوں کے اس قول پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض کی وجہ :

عربی زبان کے قواعد کے مطابق، "ہمزۃ الوصل" عام طور پر ایسے الفاظ کے شروع میں داخل نہیں ہوتی جن کے شروع کا اصلی حرف حذف کر دیا گیا ہو۔ کوفیوں کا اشتقاقی عمل (وسم سے واو حذف کر کے ہمزہ لگانا) اس معروف قاعدے کے خلاف ہے۔

الاسم کی مختلف صورتیں اور دلیل:

کوفی نحوی اپنے قول کی تائید کے لیے لفظ "الاسم" کی مختلف لغوی صورتوں کو پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے "سِمٌ" (سین کے نیچے زیر کے ساتھ) اور "سُمٌ" (سین کے اوپر پیش کے ساتھ) ہیں۔

شعری شہادت :

ایک شاعر کا شعر بھی بطور دلیل پیش کیا گیا ہے جس میں لفظ "سمۃ" کی ایک صورت "سِمُہٗ" (اس کا نام) استعمال ہوئی ہے

:"بِسْمِ الذي في كُلِّ سُورةٍ سِمُهُ"

(اس ذات کے نام سے جس کا نام ہر سورت میں ہے)۔ یہ صورت "سمۃ" سے قریب ہے اور "وسم" مادہ کی تائید کرتی ہے۔

یہاں شاعر نے "اِسمُہٗ" (اس کا نام) کی بجائے "سِمُہٗ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مصنف کا مقصد یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ لفظ "اسم" کا ایک لغوی تلفظ اور استعمال "سِمُ" (سین پر زیر اور میم پر جزم کے ساتھ) بھی ہے، جو کہ عربی لغت میں معتبر ہے۔

پچھلے قول کی تائید (غلطی سے شامل شدہ) :

عبارت کے آخر میں ایک جملہ "والقلب بعید غیر مطرد، واشتقاقہ من السمو لأنہ رفعۃ للمسمی وشعار لہ" شامل ہے، جو دراصل بصری نحویوں کے قول (الاسم کی اصل سمو سے ہے اور قلب بعید ہے) کا حصہ ہے۔ اس جملے کا یہاں آنا سیاق سے ہٹ کر ہے، شاید کتابت کی غلطی ہے۔ یہ جملہ کوفیوں کے قول کے رد میں نہیں، بلکہ بصریوں کے قول کی تائید میں ہے۔

لفظ "الاسم" : معنی اور مسمّٰی سے تعلق

والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى، لأنه يتألف من أصوات متقطعة غير قارة، ويختلف باختلاف الأمم والأعصار، ويتعدد تارة ويتحد أخرى. والمسمى لا يكون كذلك، وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى :تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ المراد به اللفظ لأنه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص، يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الأدب. أو الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر:

إلى الحولِ ثُم اسمُ السلامِ عليكُما

وإن أريد به الصفة، كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري، انقسم انقسام الصفة عنده :إلى ما هو نفس المسمى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما ليس هو ولا غيره۔

ترجمہ؛

اور الاسم ٗ اگراس سے لفظ (بولا جانے والا کلمہ) مراد ہو ٗ تو وہ مسمّٰی (جس کا نام رکھا گیا) سے مختلف ہے۔ کیونکہ وہ تقطع شدہ (الگ الگ) ٗ غیر مستقل آوازوں سے مل کر بنتا ہے ٗ اور قوموں اور زمانوں کے اختلاف سے بدل جاتا ہے ٗ اور کبھی زیادہ ہو جاتا ہے اور کبھی ایک رہتا ہے۔ جبکہ مسمّٰی ایسا نہیں ہوتا۔ اور اگراس سے چیز کی ذات (بنیادی حقیقت) مراد ہو ٗ تو وہ مسمّٰی ہی ہے۔ لیکن یہ (معنی) اس (الاسم) کے لیے مشہور نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول :"تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ (تیرے رب کا نام برکت والا ہے)" (سورۃ الرحمٰن آیت ۷۸) اور "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ (اپنے رب کے نام کی تسبیح کر)" (سورۃ الاعلیٰ آیت ۱)۔ یہاں مراد اس سے لفظ ہے۔ کیونکہ جس طرح اس (اللہ) کی ذات اور صفات کو نقائص سے پاک رکھنا واجب ہے ٗ اسی طرح ان (ذات و صفات) کے لیے جو الفاظ رکھے گئے ہیں ٗ ان کو بھی فحش کلامی اور بداخلاقی سے پاک رکھنا واجب ہے۔ یا ان (آیتوں) میں الاسم (لفظ) زائد (مقحم) ہے۔ جیسا کہ شاعر کے قول میں ہے: "إلى الحول ثم اسم السلام عليكما" (سال بھر تک ٗ پھر سلام کا نام ہو تم دونوں پر - یعنی پھر تم دونوں پر سلام ہو)۔ اور اگراس سے صفت مراد ہو ٗ جیسا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا نظریہ ہے ٗ تو یہ (الاسم) ان کے نزدیک صفت کی تقسیم کے مطابق تقسیم ہو جاتا ہے :ایسی صفت جو عین مسمّٰی ہو ٗ اور ایسی صفت جو اس کے غیر ہو ٗ اور ایسی جو نہ وہ ہو اور نہ اس کا غیر۔

تشریح؛

مصنفؒ کی یہ عبارت لفظ "الاسم" (نام) کے مختلف ممکنہ معانی اور اس کے مسمّٰی (جس کا نام رکھا گیا) کے ساتھ تعلق کو واضح کرتی ہے۔ یہ ایک اہم فلسفیانہ اور کلامی بحث ہے جو اسماء و صفات باری تعالیٰ کے موضوع سے جڑی ہوئی ہے۔

پہلا معنی :الاسم سے "لفظ" مراد ہو:

اگر "الاسم" سے مراد وہ لفظ ہو جو کسی چیز کے لیے بولا یا لکھا جاتا ہے۔ اس صورت میں نام (الاسم) اپنے مسمّٰی (نام والے) سے مختلف ہوتا ہے۔

وجوہات :

لفظ کو مسمّٰی سے مختلف ہونے کی وجوہات یہ ہیں: لفظ ٹکڑوں میں بٹی ہوئی ٗ غیر مستقل آوازوں سے بنتا ہے (جیسے ا-س-م) ٗ جبکہ مسمّٰی (ذات) ایسی نہیں۔ ایک ہی مسمّٰی کے لیے مختلف زبانوں میں نام بدل جاتے ہیں (جیسے اللہ ٗ رب ٗ پروردگار ٗ خدا ٗ God) ٗ اور ایک ہی مسمّٰی کے لیے کئی نام ہو سکتے ہیں (جیسے اللہ کے صفاتی نام) ٗ۔

قرآنی آیات میں استعمال :

سورۃ الرحمٰن آیت ۷۸ ("تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ") اور سورۃ الاعلیٰ آیت ۱ ("سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ") میں "اسم" سے مراد یہی لفظ ہے۔ یہاں اللہ کے ناموں والے الفاظ کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے کہ انہیں گندی باتوں اور بداخلاقی سے پاک رکھا جائے۔ جس طرح اللہ کی ذات اور صفات کو نقص سے پاک رکھنا ضروری ہے ٗ اسی طرح ان کے الفاظ کی حرمت بھی ضروری ہے۔

"مقحم" کا احتمال :

ایک قول یہ ہے کہ ان آیات میں "اسم" کا لفظ زائد (مقحم) ہے، جو صرف تاکید کے لیے لایا گیا ہے اور اس کا کوئی الگ معنی نہیں ہے۔ جیسے شاعر نے "سلام کا نام" کہا جبکہ مراد صرف "سلام" تھی۔

إلى الحولِ ثُم اسمُ السلامِ عليكُما

(سال بھر تک، پھر سلام کا نام ہو تم دونوں پر۔ یعنی پھر تم دونوں پر سلام ہو)

یہاں شاعر نے "السلام علیکما" (تم پر سلامتی ہو) کہنے کی بجائے "اسم السلام علیکما" کہا ہے۔ اس میں "اسم" کا لفظ زائد ہے اور یہ صرف جملے کی خوبصورتی یا تاکید کے لیے استعمال ہوا ہے، نہ کہ اس کا کوئی مستقل معنی ہے کہ "سلامتی کا نام" ہو۔ مراد یہ ہے کہ "تم پر سلامتی نازل ہو۔

"مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں "اسم" کا لفظ بعض اوقات زائد (اضافی) بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ صرف کلام کی بلاغت اور تاکید کے لیے لایا جاتا ہے، اور اس کا معنی براہ راست وہ چیز ہوتی ہے جس سے اسے مضاف کیا گیا ہو۔ چنانچہ، قرآن میں جہاں "اسم ربک" آیا ہے، وہاں "اسم" کا لفظ زائد ہو سکتا ہے، اور مراد یہ ہو گی کہ "بڑی برکت والا ہے تیرا رب" یا "اپنے رب کی تسبیح کر" (بغیر لفظ "اسم" کے)۔

دوسرا معنی: الاسم سے "چیز کی ذات" مراد ہو:

اگر "الاسم" سے مراد خود چیز کی ذات یا اس کی حقیقت ہو۔ اس صورت میں نام (الاسم) وہی مسمّٰی (نام والا) ہے۔

استعمال:

لیکن لفظ "الاسم" کا یہ معنی (ذات چیز) عام طور پر یا مشہور طریقے پر استعمال نہیں ہوتا۔

تیسرا معنی: الاسم سے "صفت" مراد ہو:

اگر "الاسم" سے مراد مسمّٰی کی کوئی صفت یا کیفیت ہو۔ یہ نقطہ نظر خاص طور پر شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا ہے۔ اس صورت میں، اشعریؒ کے نزدیک صفات کی تقسیم کے مطابق، "الاسم" کی بھی تین قسمیں ہو سکتی ہیں:

وہ صفت جو عین مسمّٰی (ذات چیز) ہو۔ وہ صفت جو مسمّٰی سے مختلف ہو۔ اور وہ صفت جو نہ عین مسمّٰی ہو اور نہ اس سے مختلف ہو۔ (یہ اشعری مکتب فکر میں صفات باری تعالیٰ کی تقسیم سے متعلق ایک کلامی بحث ہے کہ کیا اللہ کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں یا اس سے مختلف ہیں، یا کوئی تیسری حیثیت رکھتی ہیں (اس کی تفصیل عقائد کی کتب میں دیکھی جا سکتی ہے)۔

بسم اللہ: انتخاب، لفظ اللہ کی اصل اور معنی

وإنما قال بسم الله ولم يقل بالله، لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه. أو للفرق بين اليمين والتيمن. ولم تكتب الألف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضاً عنها. والله أصله إله، فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام ولذلك قيل: يا الله، بالقطع إلا أنه مختص بالمعبود بالحق. والإله في الأصل لكل معبود، ثم غلب على المعبود بالحق.

ترجمہ؛

اور (اللہ نے) بِسْمِ اللّٰہِ (اللہ کے نام سے) ہی فرمایا، اور بِاللّٰہِ (اللہ کے ساتھ / قسم) نہیں فرمایا۔ (اس کی وجہ یہ ہے) کہ برکت حاصل کرنا اور مدد مانگنا اس (اللہ) کے نام کو ذکر کرنے سے ہوتا ہے۔ یا قسم کھانے اور برکت مانگنے (تیمن) میں فرق کرنے کے لیے۔ اور الف (بِسْمِ میں) کو لکھا نہیں گیا، جیسا کہ خط (رسم الخط) کا قاعدہ ہے، کثرتِ استعمال کی وجہ سے۔ اور اس (الف) کے بدلے میں باء کو لمبا کر دیا گیا۔ اور لفظ اللہ کی اصل إله (الٰہ) ہے۔ پس اس (إله) کی ہمزہ حذف کر دی گئی اور اس کے بدلے میں الف اور لام (ال) لگا دیا گیا۔ اور اسی لیے (جب یاء نداء کے ساتھ بلایا جاتا ہے تو) یا اللہ کہا جاتا ہے، ہمزہ کو ظاہر کر کے۔ مگر یہ (لفظ اللہ) خاص ہے صرف اسی ہستی کے لیے جس کی عبادت حق کے ساتھ کی جاتی ہے۔ جبکہ الإله (الٰہ) اصل میں ہر اس چیز کے لیے بولا جاتا ہے جس کی عبادت کی جائے، پھر (بعد میں) یہ غالب آگیا صرف اسی ہستی کے لیے جس کی عبادت حق کے ساتھ کی جاتی ہے۔

تشریح:

وإنما قال بسم الله ولم يقل بالله، لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه.

مصنفؒ کی یہ عبارت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ابتدائی حصے کے بارے میں اہم لغوی اور معنوی نکات کو واضح کرتی ہے۔

"بسم اللہ" بمقابلہ "باللہ":

اللہ تعالیٰ نے "باللہ" (اللہ کی قسم یا اللہ کے ساتھ) کہنے کے بجائے "بسم اللہ" (اللہ کے نام سے) کہنے کا حکم دیا ہے۔

وجہ تسمیہ :

اس کی دو وجوہات بیان کی گئی ہیں: نام کا ذکر : برکت اور مدد کا حصول اللہ کی ذات کے ساتھ ساتھ اس کے نام کو ذکر کرنے سے ہوتا ہے۔

فرق :

"باللہ" عام طور پر قسم کھانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ "بسم اللہ" کہہ کر کام شروع کرنا برکت اور مدد مانگنے کے لیے ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق کرنے کے لیے "بسم اللہ" استعمال کیا گیا۔

لفظ "باسم" میں "ا" کا حذف:

عربی رسم الخط میں لفظ "اسم" میں "ا" (الف وصل) لکھا جاتا ہے (اِسْمٌ)۔ لیکن "بسم اللہ" میں "باء" کے بعد والا "ا" لکھا نہیں جاتا (بسم)۔ وجہ :اس کی وجہ لفظ "بسم اللہ" کا کثرت سے استعمال ہے۔ اور اس حذف شدہ الف کے بدلے میں "باء" کو بعض قراءات میں لمبا کر کے پڑھا جاتا ہے۔

لفظ "اللہ" کی اصل:

لفظ "اللہ" (جو ذات باری تعالیٰ کا خاص نام ہے) کی اصل "إله" (الٰہ) ہے۔

اشتقاقی عمل :

"إله" سے "اللہ" بننے کا عمل یوں ہوا کہ اس کی ابتدائی "ہمزہ" حذف کر دی گئی اور اس کے بدلے میں شروع میں تعریف کا "ال" (الف لام) لگا دیا گیا۔

"یا اللہ" میں ہمزہ کا ظاہر ہونا :

"إلہ" میں موجود یہ اصلی ہمزہ اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اللہ کو یاء نداء (یا) کے ساتھ پکارا جائے اور "یا أَللّٰہ" کہا جائے۔

"الإلہ" کا معنیٰ اور اس کا ارتقاء:

لفظ "الإلہ" (الٰہ) اصل میں ہر اس چیز کے لیے بولا جاتا تھا جس کی عبادت کی جاتی ہو، خواہ وہ سچی معبود ہو یا جھوٹی۔ معنیٰ کا غلبہ: پھر آہستہ آہستہ، یہ لفظ غالب آگیا صرف اس ہستی کے لیے جس کی عبادت حق کے ساتھ کی جاتی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے۔

"لفظ اللہ" کی خصوصیت:

لفظ "اللہ" اس ہستی کے لیے مخصوص ہو گیا جس کی عبادت حق کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اسے کسی اور کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔

لفظ "الإلہ": مختلف اشتقاقات اور معانی

واشتقاقه من أله ألهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله، وقيل من أله إذا تحير لأن العقول تتحير في معرفته. أو من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته. أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه، وآلهة غيره أجاره إذ العائذ يفزع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه. أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه، إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد. أو من وله إذا تحير وتخبط عقله، وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه، فقيل إله كإعاء وإشاح، ويرده الجمع على آلهة دون أولهة. وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها، إذا احتجب وارتفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر:

كحِلفةٍ من أبي رباحٍ ... يُشهِدُهَا لاهَهُ الكِبَارُ

ترجمہ؛

"اور اس کا اشتقاق 'أَلہ' (اَلہ) سے ہے جس کے معانی ہیں 'أَلہۃ' (اِلٰہۃ)، 'اُلوہۃ' (اُلُوہَۃ) اور 'اُلوہیۃ' (اُلُوہِیَّۃ) بمعنی 'عبادت کرنا'، اور اسی سے 'تألہ' (تَأَلُّہ) اور 'استألہ' (اِسْتَأْلَہ) ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ 'أَلہ' (اَلِہ) سے ہے جب کوئی حیران ہو جائے، کیونکہ عقلیں اس کی معرفت میں متحیر ہو جاتی ہیں۔ یا 'ألہت إلی فلان' (اَلِہْتُ اِلٰی فُلَان) سے ہے یعنی میں اس کی طرف سکون پا گیا، کیونکہ دل اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں، اور روحیں اس کی معرفت سے سکون پاتی ہیں۔ یا 'أَلہ' (اَلِہ) سے ہے جب کسی پر کوئی معاملہ نازل ہو اور وہ گھبرا جائے، اور اس کے علاوہ کوئی اور 'آلہہ' (آلَہَہ) اسے پناہ دے، جیسا کہ پناہ طلب کرنے والا اسی کی طرف گھبراتا ہے اور وہ اسے حقیقت میں یا اس کے گمان کے مطابق پناہ دیتا ہے۔ یا 'أَلہ الفصیل' (اَلِہَ الْفَصِیْل) سے ہے جب اونٹ کا بچہ اپنی ماں سے لگاؤ رکھے، جیسا کہ بندے سختیوں میں اسی سے گڑگڑانے میں لگے رہتے ہیں۔ یا 'ولہ' (وَلِہَ) سے ہے جب عقل متحیر اور پریشان ہو جائے، اور اصل میں یہ 'ولاہ' (وِلَاہ) تھا تو واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا، اس پر کسرہ کو ثقیل جاننے کی وجہ سے جیسے کہ 'وجوہ' میں ضمہ کو ثقیل جانا گیا، تو 'إلہ' (اِلٰہ) کہا گیا جیسے 'إعاء' (اِعَاء) اور 'إشاح' (اِشَاح)۔ اور اس کی تردید اس سے ہوتی ہے کہ اس کی جمع 'آلہۃ' (آلِہَۃ) آتی ہے نہ کہ 'أولہۃ' (اَوْلِہَۃ)۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل 'لاہ' (لَاہ) ہے جو مصدر ہے 'لاہ یلیہ لیہا ولاہا' (لَاہَ یَلِیْہِ لَیْہًا وَلَاہًا) کا، جب وہ چھپ جائے اور بلند ہو جائے، کیونکہ وہ سبحانہ و تعالیٰ آنکھوں کے ادراک سے محجوب ہے، اور ہر چیز سے اور ہر اس چیز سے جو اس کے لائق نہیں ہے، بلند ہے۔ اور اس کی گواہی شاعر کا یہ قول دیتا ہے: کَحِلْفَۃٍ مِنْ اَبِیْ رِبَاحٍ ... یُشْہِدُہَا لَاہَہُ الْکِبَارُ۔ جیسے ابی رباح کی قسم، جسے بڑے لوگ اس کے 'لاہہٗ'

(اس کے معبود/رب) کو گواہ بنا کر کھاتے ہیں۔

تشریح:

مصنفؒ کی یہ عبارت لفظ "إله" (الہ) کی مختلف ممکنہ اشتقاقات کو بیان کرتی ہے، جو عربی زبان کے ماہرین اور مفسرین کے درمیان زیر بحث رہے ہیں۔ ہر اشتقاق لفظ کے معنی کا ایک نیا پہلو اجاگر کرتا ہے۔

القول الأول :الاشتقاق من "أله" بمعنی العبادۃ (عبادت کرنا)

مصنفؒ نے سب سے پہلے جس اشتقاق کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے:

"واشتقاقه من أله ألهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله."

یعنی لفظ "إله" کا اشتقاق فعل ثلاثی مجرد "أَلِہَ یَأْلَہُ" سے ہے، جس کا معنی ہے "عبادت کرنا" یا "کسی کو معبود قرار دینا"۔ اسی فعل کے مصادر "أُلُوهَةٌ" (اُلوہۃ)، "أُلُوهِيَّةٌ" (اُلوہیہ) اور "إِلَاهَةٌ" (اِلاہۃ) آتے ہیں، جن سب کا معنی عبادت یا معبودیت ہے۔ وجہ الدلالۃ: جب یہ کہا جاتا ہے کہ "أَلَہَ فلانٌ إلہَہُ" تو اس کا مطلب ہے "فلاں نے اپنے معبود کی عبادت کی"۔ اسی طرح "تَأَلَّہَ" اور "اِسْتَأْلَہَ" کا معنی بھی عبادت کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنا یا کسی کو عبادت کے لائق سمجھنا ہے۔ تحلیل :اس قول کی رو سے، "إله" وزنِ "فِعال" پر ہے بمعنی "مفعول"، یعنی "مَأْلُوہ" (مألوہ) جو "عبادت کیا گیا ہو"۔ پس، "إله" وہ ہستی ہے جس کی عبادت کی جاتی ہے۔ یہ اشتقاق لفظ کے اساسی اور قرآنی مفہوم سے قریب ترین ہے، جو توحیدِ اُلوہیت یعنی صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کی عبادت کا اقامہ کرتا ہے۔ گویا "إله" اپنے جوہر میں 'المعبود' ہے۔

القول الثانی :الاشتقاق من "أله" بمعنی التحیر (حیران ہونا) دوسرا قول یہ ہے:

"وقيل من أله إذا تحير لأن العقول تتحير في معرفته."

اس رائے کے مطابق، "إله" کا اشتقاق "أَلِہَ یَأْلَہُ" سے ہے جس کا ایک معنی "حیران ہونا" یا "مدہوش ہو جانا" بھی آتا ہے۔ وجہ الدلالۃ: اس معنی کی توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور حقیقت کی معرفت حاصل کرنے میں عقلیں متحیر اور عاجز رہ جاتی ہیں۔ اس کی عظمت، کبریائی اور لامحدودیت انسانی فہم سے اس قدر بالا ہے کہ محض عقلی غور و فکر اسے پوری طرح پا نہیں سکتا۔ تحلیل: یہ اشتقاق اللہ تعالیٰ کی تنزیہ (پاکیزگی) اور اس کی لامحدودیت کو اجاگر کرتا ہے۔ اگرچہ عقل معرفتِ باری تعالیٰ کے لیے ایک ذریعہ ہے، لیکن اس کی انتہا کو پانا اس کے بس سے باہر ہے۔ "إله" وہ ہے جو اپنی عظمت میں عقلوں کو حیران کر دے۔

القول الثالث :الاشتقاق من "ألهت" بمعنی السکون والاطمئنان (سکون پانا) تیسرا قول یہ ہے:

"أو من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته."

"یہ اشتقاق "أَلِہْتُ إِلَی فُلَانٍ" کی تعبیر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے "میں نے فلاں شخص کی طرف سکون محسوس کیا" یا "مجھے اس سے اطمینان حاصل ہوا"۔ وجہ الدلالۃ :اس معنی کو لفظ "إله" سے جوڑنے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر دلوں کے لیے باعثِ اطمینان ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے

:"أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" (سورۃ الرعد 28)۔

اور اس کی معرفت روحوں کے لیے باعثِ سکون ہے۔ تحلیل :یہ اشتقاق اللہ تعالیٰ کے ربوبی صفات اور اس کے لطف و رحمت کو نمایاں

کرتا ہے۔ وہ نہ صرف معبود ہے بلکہ وہ الملجأ (پناہ گاہ) اور باعثِ سکینہ بھی ہے۔ مومن بندے اس کے قریب ہو کر روحی و قلبی سکون پاتے ہیں۔

القول الرابع :الاشتقاق من "أله" بمعنی الفزع والالتجاء (گھبراہٹ اور پناہ طلب کرنا) سے متعلق ہے :

"أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه، وآلهة غيره أجاره إذ العائذ يفزع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه."

اس رائے کے مطابق، "أَلِہَ" کا معنی یہ بھی ہے کہ جب کوئی شخص کسی مصیبت یا خوف سے دوچار ہو تو گھبراہٹ محسوس کرے اور پناہ کے لیے کسی کی طرف متوجہ ہو۔ عبارت میں "وآلہۃ غیرہ أجارہ" کا سیاق واضح نہیں، لیکن اگلا جملہ اسے واضح کرتا ہے کہ "إذ العائذ یفزع إلیہ وہو یجیرہ حقیقۃ أو بزعمہ" یعنی پناہ طلب کرنے والا اسی (اپنے الٰہ) کی طرف گھبراتا ہوا بھاگتا ہے اور وہ (الٰہ) اسے پناہ دیتا ہے، چاہے حقیقت میں (جیسے اللہ تعالیٰ) یا پناہ چاہنے والے کے گمان میں (جیسے باطل معبود)۔وجہ الدلالۃ :مصیبت اور شدت کے وقت انسان فطرتاً کسی ایسی ہستی کی طرف پناہ کے لیے رجوع کرتا ہے جو اسے بچا سکے۔ یہی ہستی اس کے لیے 'إلہ' ہوتی ہے۔ حقیقی 'إلہ' یعنی اللہ تعالیٰ ہی ہے جو مصیبت زدہ کی پکار سنتا ہے اور اسے پناہ دیتا ہے۔ تحلیل :یہ اشتقاق اللہ تعالیٰ کے اسم "المُجِیر" (پناہ دینے والا) اور اس کے "غیاث المستغیثین" (فریاد کرنے والوں کا فریاد رس) ہونے کو بیان کرتا ہے۔ یہ بندے اور رب کے درمیان اضطراری حالت میں فطری تعلق کو واضح کرتا ہے۔

القول الخامس :الاشتقاق من "أله الفصیل" بمعنی الولوع والتضرع (والہانہ لگاؤ اور گڑگڑانا) سے ماخوذ ہے :

"أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه، إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد."

اس رائے کی بنیاد تعبیر "أَلِہَ الفَصِیلُ إِلَی أُمِّہِ" ہے، جس کا معنی ہے اونٹ کے بچے کا اپنی ماں کے ساتھ شدید لگاؤ اور اس سے چمٹے رہنا ("وَلِعَ بِہَا")۔ "وَلِعَ" کا مطلب ہے کسی چیز سے غیر معمولی لگاؤ رکھنا۔وجہ الدلالۃ :جس طرح اونٹ کا بچہ اپنی ماں کے بغیر بے چین رہتا ہے اور اس سے چمٹا رہتا ہے، اسی طرح اللہ کے بندے بھی اپنے رب سے والہانہ محبت رکھتے ہیں اور خاص طور پر سختیوں میں اس سے گڑگڑانے اور دعا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ تحلیل :یہ اشتقاق بندے کی اپنے رب سے گہری محبت، وابستگی اور اس پر کامل توکل کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ محض رسمی عبادت سے بڑھ کر ایک جذباتی اور والہانہ تعلق کی عکاسی کرتا ہے، جو خاص طور پر آزمائش کے وقت نمایاں ہوتا ہے۔

القول السادس :الاشتقاق من "وله" بمعنی التحیر والرد علیہ (حیرت اور اس پر اعتراض) :

"أو من وله إذا تحير وتخبط عقله، وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه. فقيل إله كإعاء وإشاح، ويرده الجمع على آلهة دون أولهة."

اس رائے کے مطابق، لفظ کی اصل "وَلِہَ یَوْلَہُ" ہے جس کا معنی بھی عقل کا متحیر یا پریشان ہو جانا ہے۔ان کے نزدیک اصل لفظ "وَلَاہٌ" تھا، پھر ایک لسانی قاعدے کے تحت (جس طرح بعض اوقات واؤ پر کسرہ ثقیل ہوتا ہے اور اسے ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے، جیسے "وِعَاءٌ" سے "إِعَاءٌ" یا "وِشَاحٌ" سے "إِشَاحٌ"، یا واؤ پر ضمہ ثقیل ہوتا ہے جیسے "وُجُوہٌ" میں) "وَلَاہٌ" کی واؤ کو ہمزہ سے بدل کر "إِلَہٌ" بنا دیا گیا۔

وجہ الرد :

مصنف نے اسی قول کے ساتھ اس پر ہونے والا اعتراض بھی ذکر کیا ہے :"ویردہ الجمع علی آلہۃ دون أولہۃ" (اور اس کی تردید اس بات

سے ہوتی ہے کہ اس کی جمع "آلِہَۃٌ" آتی ہے نہ کہ "أَوْلِہَۃٌ")۔ عربی زبان میں جمع کا صیغہ عموماً لفظ کی اصلی جڑ (مادہ) کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر اصل جڑ "و ل ہ" ہوتی تو جمع "أَوْلِہَۃٌ" (جیسے "وَلَدٌ" کی جمع "أَوْلَادٌ") یا اس کے قریب آتی، لیکن جمع "آلِہَۃٌ" آنا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ لفظ کی اصل جڑ "أ ل ہ" ہے۔ یہ حصہ اشتقاق کے علم کی گہرائی کو دکھاتا ہے کہ کس طرح ماہرین لفظ کی اصلی جڑ کو پرکھنے کے لیے صرف معنیٰ ہی نہیں بلکہ اس کے مختلف صیغوں (جیسے جمع) پر بھی غور کرتے ہیں۔ جمع "آلہۃ" اس قول کو کمزور بنا دیتی ہے۔

القول السابع: الاشتقاق من "لاہ" بمعنی الاحتجاب والارتفاع (چھپ جانا اور بلند ہونا):

"وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها، إذا احتجب وارتفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر:

كحِلفةٍ من أبي رباحٍ ... يُشهِدُهَا لاهَهُ الكِبَارُ"

اس رائے کے مطابق، لفظ کی اصل "لَاہَ یَلِیہُ لَیْہًا وَلَاہًا" فعل سے ماخوذ مصدر "لَاہٌ" ہے۔ اس فعل کا معنیٰ ہے "چھپ جانا" یا "بلند ہو جانا"۔ وجہ الدلالۃ: اس معنیٰ کو "إله" سے جوڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ آنکھوں کے ادراک سے ماورا، یعنی "محجوب" ہے، اور ہر چیز سے بہت بلند و بالا یعنی "مرتفع" ہے۔ وہ ہر اس چیز سے پاک اور بلند ہے جو اس کی شان کے لائق نہیں۔ الشاہد الشعری: اس قول کی تائید میں عرب شاعر کا یہ شعر بطور گواہی پیش کیا گیا ہے:

كحِلفةٍ من أبي رباحٍ ... يُشهِدُهَا لاهَهُ الكِبَارُ

یعنی "جیسے ابی رباح کی قسم، جسے بڑے لوگ اس کے 'لاہَہٗ' (اس کے معبود/رب) کو گواہ بنا کر کھاتے ہیں۔" یہاں "لاہَہٗ" کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہوا ہے، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "لاہ" یا اس سے مشتق لفظ اللہ کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے، اور اس کا معنیٰ پوشیدہ یا بلند ہستی ہو سکتا ہے۔ یہ اشتقاق اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو اس کے ماورائی وجود اور مطلق بلندی سے جوڑتا ہے۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور اس کے کمال کو بیان کرتا ہے۔ قدیم عربی شاعری کا حوالہ اس لفظی جڑ کے استعمال کی قدامت اور اس کے اس معنیٰ میں استعمال ہونے کا لسانی ثبوت فراہم کرتا ہے۔

اسم جلالہ "اللہ": اسم ذات یا صفت؟

وقيل علم لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به، ولأنه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قول: لا إله إلا الله، توحيداً مثل: لا إله إلا الرحمن، فإنه لا يمنع الشركة، والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل: الثريا والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشركة إليه، لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ، ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى: وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ معنى صحيحاً، ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة، وقيل أصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الألف الأخيرة، وإدخال اللام عليه، وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضم سنة، وقيل مطلقاً، وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة، ولا ينعقد به صريح اليمين، وقد جاء لضرورة الشعر:

أَلَا لا بارَكَ اللهُ في سُهيلٍ ... إذا ما اللهُ بارَكَ في الرِّجالِ

ترجمہ؛

اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ (لفظ "اللہ") اس کی خاص ذات کے لیے علم (نام) ہے۔ (اس کی دلیل یہ ہے) کیونکہ اس (اللہ) کی صفات بیان کی جاتی ہیں مگر اس لفظ سے کسی دوسرے کی صفت بیان نہیں کی جاتی۔ اور اس لیے کہ اس (اللہ) کے لیے ایک ایسے نام کا ہونا ضروری ہے جس پر اس کی صفات جاری ہوں' اور اس (نام) کے سوا کوئی دوسرا لفظ جو اس پر بولا جاتا ہے' اس کے لیے مناسب نہیں۔ اور اس لیے کہ اگر یہ وصف (صفت) ہوتا' تو "لاإلہ إلا اللہ" کا قول توحید (یگانگت) پر دلالت نہ کرتا' جیسا کہ "لاإلہ إلا الرحمٰن" (رحمٰن کے سوا کوئی معبود نہیں)۔ پس بیشک وہ (الرحمٰن وصف ہے) شرکت (شریک ہونے) کو نہیں روکتا۔ دوسرا قول: "اللہ" اصل میں صفت ہے جو علم کی طرح مستعمل ہے (راجح قول) اور زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہ (لفظ "اللہ") اپنی اصل میں ایک وصف (صفت) ہے۔ لیکن جب یہ اس (ذات باری) پر اتنا غالب آگیا کہ کسی اور کے لیے استعمال نہیں ہوتا' اور اس (ذات) کے لیے علم (نام) کی طرح ہو گیا' جیسے الثریّا (ستاروں کا ایک جھرمٹ) اور الصعق (ایک خاص پہاڑ)' تو اس (علم) کا سا حکم اس پر جاری کیا گیا: اس پر صفات جاری ہوتی ہیں' اس سے کسی دوسرے کی صفت بیان نہیں کی جاتی' اور اس میں شریک ہونے کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ دوسرے قول پر مزید وضاحت اور دلائل (دوسرے قول کی مزید وضاحت یہ ہے) کہ اس (اللہ) کی ذات' اس لحاظ سے کہ وہ ہے' بغیر کسی دوسری چیز (حقیقی یا غیر حقیقی) کا اعتبار کیے' انسان کے لیے غیر معقول ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ کسی لفظ سے صرف اس (ذات مجرد) پر دلالت کی جائے۔ اور اس لیے بھی کہ اگر یہ صرف اس کی خاص ذات پر دلالت کرتا' تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا قول: "اور وہی اللہ ہے آسمانوں میں" (سورۃ الأنعام آیت ۳) کا ظاہری معنی صحیح نہ ہوتا (کیونکہ اللہ صرف آسمانوں میں نہیں' ہر جگہ ہے' یہاں وصف مراد ہے)۔ اور اس لیے کہ اشتقاق کا معنی یہ ہے کہ دو الفاظ معنی اور ساخت میں ایک دوسرے کے شریک ہوں۔ اور یہ (شرکت) اس (اللہ) اور پہلے ذکر کردہ اصولوں (ألہ' ولہ' لاہ) کے درمیان حاصل ہے۔ ممکنہ سریانی اصل اور لفظی احکام اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) اس کی اصل سریانی زبان میں لاہا تھی۔ پس اسے عربی بنایا گیا: آخری الف حذف کر کے' اس پر لام تعریف داخل کر کے' اور اس کے لام کو پُر (مفخّم) پڑھا جاتا ہے جب اس سے پہلے زبر یا پیش ہو' اور کہا گیا ہے کہ مطلقاً (ہمیشہ پُر) پڑھا جاتا ہے۔ اور اس کا الف (اللہ میں الف لام کے بعد والا) حذف کرنا غلطی (لحن) ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے' اور اس سے صریح قسم منعقد نہیں ہوتی۔ البتہ ضرورت شعری کی مجبوری کے لیے ایسا آیا ہے: "أَلَا لَا بَارَکَ اللّٰہُ فِی سُہَیلٍ... إِذَا مَا اللّٰہُ بَارَکَ فِی الرِّجَالِ" (خبردار! اللہ سہیل میں برکت نہ دے... جبکہ اللہ نے (دوسرے) مردوں میں برکت دی)۔

تشریح؛

مصنفؒ کی یہ عبارت اسم جلالہ "اللہ" کی لغوی اور کلامی حیثیت کے بارے میں ہے:

کیا یہ ذات باری تعالیٰ کا ایک خاص نام ہے (علم) یا اس کی کوئی صفت ہے (وصف)۔

پہلا قول:

"لفظ اللہ" اسم علم (خاص نام) ہے: موقف: ایک قول یہ ہے کہ لفظ "اللہ" اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی خاص ذات کا علم ہے۔ یہ کسی صفت پر دلالت نہیں کرتا' بلکہ صرف ذات پر دلالت کرتا ہے۔ دلائل: اس قول کی کئی دلائل بیان کی گئی ہیں: یوصف ولا یوصف بہ: اللہ کی ذات تو صفات سے موصوف کی جاتی ہے (جیسے اللہ رحمٰن ہے' رحیم ہے)' لیکن "اللہ" لفظ سے کسی اور چیز کی صفت بیان نہیں کی جاتی (جیسے

یہ نہیں کہا جاتا "رجلٌ اللہُ" - ایک مرد جو اللہ ہو)۔ یہ خاصیت اسماء اعلام کی ہوتی ہے، صفات کی نہیں۔

ضرورت اسم خاص :

ذات باری تعالیٰ کے لیے ایک ایسے نام کا ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات جاری ہو سکیں، اور "اللہ" کے سوا کوئی دوسرا لفظ جو اس کے لیے بولا جاتا ہے (جیسے رحمٰن، رحیم، خالق) اس ضرورت کو پورا نہیں کرتا۔ وہ سب صفات ہیں، خاص نام نہیں۔

کلمہ توحید کا معنی :

اگر "لفظ اللہ" صرف صفت ہوتا، تو "لاإلہ إلا اللہ" (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں) کا معنی صرف یہ ہوتا کہ "صفاتِ الٰہیہ کا مستحق صرف اللہ ہے"۔ جبکہ توحید کا معنی یہ ہے کہ عبادت کا مستحق صرف ذاتِ الٰہیہ ہے۔ اگر یہ صفت ہوتا، تو یہ جملہ "لاإلہ إلا الرحمٰن" کی طرح ہوتا، جو یہ نفی نہیں کرتا کہ شاید کوئی اور معبود ہو جو رحمٰن نہ ہو۔ لیکن "لاإلہ إلا اللہ" ذات میں شراکت کی نفی کرتا ہے۔ (یہ دلیل کلامی ہے اور اسماء و صفات کی بحث سے متعلق ہے)۔

دوسرا قول :

"لفظ اللہ" اصل میں صفت ہے مگر علم کی طرح مستعمل ہے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ لفظ "اللہ" اپنی اصل (لغوی اشتقاق) کے اعتبار سے تو ایک وصف (صفت) ہے۔ لیکن کثرت اور غلبہ استعمال کی وجہ سے وہ ذات باری تعالیٰ کے لیے علم (خاص نام) کی طرح ہو گیا ہے۔

مشابہت :

یہ ایسے اسماء کی طرح ہے جو اصل میں وصف تھے مگر کسی خاص چیز کا نام بن گئے، جیسے "الثریّا" (اصل میں کثرت کا وصف) ستاروں کے ایک خاص جھرمٹ کا نام بن گیا، یا "الصعق" (کڑک کا وصف) ایک خاص پہاڑ کا نام بن گیا۔

علم کا حکم :

جب یہ لفظ ذات باری تعالیٰ پر غالب آگیا، تو اس پر علم والے احکام جاری ہوئے یعنی اس پر دوسری صفات جاری ہوتی ہیں ("اللہ رحمٰن ہے")، اس سے کسی دوسرے کی صفت بیان نہیں ہوتی ("یہ چیز اللہ ہے" نہیں کہا جاتا)، اور اس میں کسی دوسرے کی شراکت کا احتمال باقی نہیں رہتا (کیونکہ یہ اسی ذات کے لیے مخصوص ہو گیا)۔

رد بر قول اول (علم محض) :

اس قول کو ترجیح دینے کی وجوہات، اور پہلے قول پر رد یہ ہیں:

ذات مجرد کا عدم ادراک :

اللہ کی ذات کو صرف "وہ ہے" کے اعتبار سے (یعنی کسی صفت یا فعل کا لحاظ کیے بغیر) انسانی عقل مکمل طور پر ادراک نہیں کر سکتی۔ اس لیے ممکن نہیں کہ کوئی لفظ صرف اس ذات مجرد پر دلالت کرے۔ لفظ کسی معنی (صفت یا تعلق) کے ساتھ ہی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

آیت "وھو اللہ فی السماوات" کا معنی :

اگر "اللہ" صرف خاص ذات پر دلالت کرتا، تو آیت "وَہُوَ اللّٰہُ فِی السَّماواتِ" (اور وہی اللہ ہے آسمانوں میں) کا ظاہری معنی یہ ہوتا کہ اس خاص ذات کا وجود صرف آسمانوں میں ہے۔ جبکہ اللہ کی ذات زمان و مکان سے ماوراء ہے اور ہر جگہ ہے۔ یہاں "اللہ" سے اس کی عظمت،

الوہیت، یا صفات والا اللہ مراد ہے، جو آسمانوں میں متجلی ہے۔ یہ استعمال دلالت کرتا ہے کہ "اللہ" میں وصف کا معنی شامل ہے۔

اشتقاق کا معنی :

اشتقاق کا مطلب ہی یہ ہے کہ مشتق لفظ اور اس کی اصل میں معنی اور ساخت میں اشتراک ہو۔ "اللہ" اور اس کے ممکنہ اصول (أله، وله، لاه) کے درمیان معنی اور ساخت میں اشتراک موجود ہے (جیسے عبادت، حیرانی، بلندی وغیرہ)، جو اس بات کی تائید کرتا ہے کہ "اللہ" اپنی اصل میں وصفی معنی رکھتا ہے۔

ممکنہ سریانی اصل:

ایک قول یہ ہے کہ لفظ "اللہ" سریانی زبان میں "لاہا" تھا۔ تعریب (عربی بنانا) :اسے عربی بناتے وقت اس کا آخری "الف" حذف کر دیا گیا، اور شروع میں "ال" تعریف کا داخل کیا گیا۔

لام کا تفخیم :

اس کے لام کو پُر (موٹا) پڑھا جاتا ہے، عام طور پر جب اس سے پہلے زبر یا پیش ہو (جیسے عبدُاللہ، عبدَاللہ)، اور ایک قول کے مطابق ہمیشہ پُر پڑھا جاتا ہے۔

لفظی غلطی اور حکم شرعی:

لفظ "اللہ" کے الف لام کے بعد والے الف (جو لکھنے میں حذف ہے) کو اگر پڑھنے میں بھی حذف کر دیا جائے (جیسے اللہ کے بجائے اللَّہ پڑھنا) تو یہ ایک نحوی غلطی (لحن) ہے۔

شرعی حکم؛

:اس غلطی سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور ایسی غلطی کے ساتھ ادا کی گئی صریح قسم (جیسے واللہ) منعقد نہیں ہوتی۔

ضرورت شعری؛

ایک شعر پیش کیا گیا ہے جہاں شاعر نے لفظ "اللہ" کے دوسرے الف کو ضرورت شعری کی مجبوری کے لیے حزف کیا ہے:

"أَلَا لَا بَارَكَ اللهُ فِي سُهَيلٍ ... إِذا مَا اللهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ"

(خبردار! اللہ سہیل میں برکت نہ دے... جبکہ اللہ نے (دوسرے) مردوں میں برکت دی)۔

شعر کی تشریح اور مصنف کا مقصد :اس شعر کا مطلب ہے:"خبردار! اللہ سہیل (نامی شخص) میں برکت نہ ڈالے... جبکہ اللہ (یا اگر اللہ) لوگوں میں برکت ڈالتا ہے۔"اس شعر میں، شاعر نے "اللّٰہ" (اللہ) سے الف کو حذف کر کے "اللّٰہِ" (لام پر تشدید اور نیچے زیر کے ساتھ، اور الف کے بغیر) پڑھا ہے تاکہ شعری وزن اور قافیہ (جو "الرّجالِ" کے ساتھ مل رہا ہے) پورا ہو۔ مصنف کا مقصد یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ لفظ "اللّٰہ" سے الف کا حذف اگرچہ عربی زبان میں ایک لغوی غلطی (لحن) ہے، لیکن یہ شعری ضرورت (ضرورۃالشعر) کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ شاعر کبھی کبھار وزن یا قافیے کی مجبوری کی وجہ سے ایسے تصرفات کر جاتے ہیں۔ لیکن یہ شعری ضرورت عام لسانی قاعدہ یا درست تلفظ کو تبدیل نہیں کرتی۔ لہٰذا، اس طرح کا حذف نماز یا قسم جیسے اہم شرعی معاملات میں قابلِ قبول نہیں، کیونکہ وہاں درست اور واضح تلفظ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کی مزید تائید کرتا ہے کہ لغت کے اصولوں اور شرعی احکامات کی پابندی ضروری ہے۔

اسمائے حسنیٰ :الرحمٰن اور الرحیم

والرَّحْمنِ الرَّحِيمِ اسمان بنيا للمبالغة من رحم، كالغضبان من غضب، والعليم من علم، والرحمة في اللغة :رقة القلب، وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان، ومنه الرَّحِم لانعطافها على ما فيها. وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادي التي تكون انفعالات. والرَّحْمنِ أبلغ من الرَّحِيمِ، لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قَطَّعَ وقَطَعَ وكُبَّار وكِبَار، وذلك إنما يؤخذ تارة باعتبار الكمية، وأخرى باعتبار الكيفية، فعلى الأول قيل :يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر، ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن، وعلى الثاني قيل :يا رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، لأن النعم الأخروية كلها جسام، وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة.

ترجمہ؛

اور الرحمٰن اور الرحیم دونوں رحم (رحم کرنا) سے مبالغہ (زیادتی) کے لیے بنائے گئے دو نام ہیں۔ جیسے غضب (غصہ) سے غضبان (بہت غصے والا)، اور علم (جاننا) سے علیم (بہت جاننے والا)۔اور رحمت لغت میں دل کی نرمی ہے، اور ایک ایسا جھکاؤ جو احسان اور بھلائی کا تقاضا کرے۔ اور اسی سے الرحم (رحم مادر) ہے، کیونکہ وہ اپنے اندر موجود چیز (بچہ) پر جھکی (مائل) ہوتی ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے نام درحقیقت انجام (نتائج) کے اعتبار سے لیے جاتے ہیں جو کہ افعال (کام) ہیں، نہ کہ ان ابتدائی حالتوں (کیفیات) کے اعتبار سے جو انفعالات (جذبات) ہوتے ہیں۔ (یعنی اللہ کی رحمت کو اس کے فعل "رحم کرنا" سے سمجھا جاتا ہے، نہ کہ انسانی دل کی نرمی جیسے جذبے سے)۔اور الرحمٰن الرحیم سے زیادہ بلیغ (زیادہ پُر معنی) ہے۔ کیونکہ بناوٹ (لفظی ساخت) میں زیادتی معنی میں زیادتی پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ قطّع (بہت کاٹنا) اور قطع (کاٹنا)، اور کبّار (بہت بڑا) اور کِبار (بڑے) میں (زیادہ حروف زیادہ معنی پر دلالت کرتے ہیں)۔ اور یہ (معنی میں زیادتی) کبھی کمیّت (مقدار) کے اعتبار سے لی جاتی ہے، اور کبھی کیفیت (نوعیت) کے اعتبار سے۔پس پہلے (کمیّت والے) اعتبار سے کہا گیا ہے :یا رحمٰن دنیا کا، کیونکہ وہ مومن اور کافر سب پر عام ہے۔اور رحیم آخرت کا، کیونکہ وہ صرف مومنوں کے لیے خاص ہے۔اور دوسرے (کیفیت والے) اعتبار سے کہا گیا ہے :یا رحمٰن دنیا اور آخرت کا (یعنی دونوں جہانوں پر اس کی رحمت کی کیفیت عظیم ہے)، اور رحیم دنیا کا (کیونکہ دنیا کی نعمتیں عظیم بھی ہیں اور حقیر بھی، رحیم اس مسلسل عطا کا پہلو دکھاتا ہے)۔ کیونکہ آخرت کی نعمتیں سب عظیم ہیں، جبکہ دنیاوی نعمتیں عظیم بھی ہیں اور حقیر بھی۔

تشریح؛

والرَّحْمنِ الرَّحِيمِ اسمان بنيا للمبالغة من رحم،

مصنفؒ کی یہ عبارت اللہ تعالیٰ کے دو صفاتی ناموں "الرحمٰن" اور "الرحیم" پر تفصیلی بحث کرتی ہے۔

لغوی اصل اور ساخت:

"الرحمٰن" اور "الرحیم" دونوں لفظ "رحم" (رحمت، مہربانی) سے مشتق ہیں۔ان کی ساخت (رحمٰن :فَعْلان، رحیم :فَعِیل) عربی زبان میں مبالغہ (زیادتی، شدت) پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے غصے کی شدت کے لیے غضبان، اور علم کی وسعت کے لیے علیم استعمال ہوتا ہے۔

رحمت کا لغوی معنی:

رحمت کا لغوی معنی دل کی نرمی اور ایسا جھکاؤ ہے جو احسان اور بھلائی کی طرف لے جائے۔اس کی مثال رحم مادر سے دی گئی ہے' جو اپنے اندر موجود (بچے) پر نرمی اور جھکاؤ رکھتی ہے۔اللہ کی صفات کا مفہوم (غیر انسانی): اللہ کی صفات (جیسے رحمت' غضب) کو سمجھتے وقت' ان کا اطلاق انسانی جذبات یا کیفیات (انفعالات) کے معنی میں نہیں ہوتا' بلکہ ان کے انجام یا نتائج (افعال) کے اعتبار سے ہوتا ہے۔یعنی جب ہم کہتے ہیں "اللہ رحمٰن ہے" تو اس سے مراد یہ نہیں کہ اسے انسانی دل کی طرح نرمی محسوس ہوتی ہے' بلکہ اس کا مطلب ہے کہ وہ اپنی مخلوق پر رحم فرماتا ہے اور انہیں نعمتیں عطا کرتا ہے۔

الرحمٰن اور الرحیم میں فرق (بلاغت کے اعتبار سے):

"الرحمٰن" کا لفظ "الرحیم" سے زیادہ بلیغ ہے۔عربی زبان کا ایک قاعدہ ہے کہ لفظ کی بناوٹ یا حروف میں زیادتی' معنی میں زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے "قطع" (کاٹنا) کے مقابلے میں "قطّع" (بہت زیادہ یا ٹکڑے ٹکڑے کر کے کاٹنا) زیادہ معنی رکھتا ہے۔اسی طرح' کبیر (بڑا) کی جمع "کِبار" ہے' لیکن مبالغہ کے لیے "کبّار" (بہت بڑا) بھی استعمال ہوتا ہے۔"الرحمٰن" اور "الرحیم" میں بھی حروف کی تعداد کا فرق ہے' جو معنی میں زیادتی کو ظاہر کرتا ہے۔

معنی میں زیادتی کا اطلاق:

"الرحمٰن" میں جو معنی کی زیادتی ہے' اسے دو طریقوں سے سمجھا گیا ہے' جس سے ان ناموں کا دائرہ رحمت مختلف انداز میں بیان ہوتا ہے۔یہ گویا دو اختلافی اقوال ہیں۔پہلا قول (کمیّت کے اعتبار سے): معنی کی زیادتی مقدار میں زیادتی کو ظاہر کرتی ہے۔الرحمٰن: وہ جس کی رحمت کی مقدار بہت زیادہ اور عام ہے۔اس لیے کہا گیا "یا رحمٰن الدنیا" (اے دنیا کا رحمٰن)۔کیونکہ اس کی رحمت دنیا میں مومن اور کافر سب پر عام ہے۔الرحیم: وہ جس کی رحمت کی مقدار خاص اور محدود ہے۔اس لیے کہا گیا "ورحیم الآخرۃ" (اور آخرت کا رحیم)۔کیونکہ اس کی رحمت آخرت میں صرف مومنوں کے لیے خاص ہے۔(اس قول کے مطابق' الرحمٰن کی رحمت دنیا میں عام اور وسیع ہے' الرحیم کی رحمت آخرت میں خاص ہے)۔دوسرا قول (کیفیت کے اعتبار سے): معنی کی زیادتی کیفیت یا نوعیت میں کمال کو ظاہر کرتی ہے۔الرحمٰن: وہ جس کی رحمت کی کیفیت انتہائی عظیم اور کامل ہے۔اس لیے کہا گیا "یا رحمٰن الدنیا والآخرۃ" (اے دنیا اور آخرت کا رحمٰن)۔کیونکہ اس کی رحمت کا کمال دونوں جہانوں کو شامل ہے۔الرحیم: وہ جس کی رحمت کی کیفیت عام اور جاری ہے۔اس لیے کہا گیا "ورحیم الدنیا" (اور دنیا کا رحیم)۔کیونکہ دنیا کی نعمتیں اگرچہ عظیم بھی ہیں اور حقیر بھی' اللہ کی رحمت کا مسلسل اور جاری ہونا "الرحیم" میں ظاہر ہوتا ہے۔آخرت کی نعمتیں سب عظیم ہیں' جو شاید "الرحمٰن" کے کمال رحمت کے تحت آتی ہیں۔

(اس قول کے مطابق' الرحمٰن کی رحمت کیفیت میں کامل اور وسیع ہے' جو دونوں جہانوں کو شامل ہے' جبکہ الرحیم کی رحمت دنیا میں مسلسل عطا کا پہلو لیے ہوئے ہے)

الرحمٰن کا الرحیم سے پہلے ذکر: وجوہات

وإنما قدم والقياس يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى، لتقدم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعلم من حيث إنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره لأن من عداه فهو مستعيض بلطفه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج رقة الجنسية أو حب المال عن القلب، ثم إنه كالواسطة في ذلك لأن ذات النعم ووجودها، والقدرة على إيصالها، والداعية الباعثة عليه، والتمكن من الانتفاع

بها، والقوى التي بها يحصل الانتفاع، إلى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره. أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها، فيكون كالتتمة والرديف له. أو للمحافظة على رؤوس الآي.

ترجمہ؛

اور (الرحمٰن کو) صرف مقدم کیا گیا' حالانکہ قیاس (عام اصول) کم تر سے بلند تر کی طرف ترقی کا تقاضا کرتا ہے۔ (یہاں مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے) کہ دنیا کی رحمت پہلے آتی ہے۔اور اس لیے کہ یہ (الرحمٰن) علم (خاص نام) کی طرح ہو گیا ہے' اس لحاظ سے کہ کوئی دوسرا اس لفظ سے موصوف نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ اس کا معنی ہے : حقیقی انعام کرنے والا جو رحمت میں اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اور یہ (معنی) اللہ کے سوا کسی اور پر صادق نہیں آتا۔ (دوسروں پر یہ معنی صادق کیوں نہیں آتا؟) کیونکہ جو کوئی بھی اس (اللہ) کے سوا ہے' وہ اپنے لطف و کرم سے بدلہ چاہتا ہے' وہ اس (لطف و کرم) سے بڑا ثواب' یا خوبصورت تعریف' یا خاندانی نرمی کا ملاپ' یا دل سے مال کی محبت چاہتا ہے۔ پھر وہ (دوسرے) اس (نعمت رسانی) میں ایک واسطے (ذریعے) کی طرح ہیں۔ کیونکہ نعمتوں کی حقیقت اور ان کا وجود' اور انہیں پہنچانے کی قدرت' اور اس (نعمت دینے) پر ابھارنے والا محرک' اور ان سے فائدہ اٹھانے کا اختیار' اور وہ قوتیں جن سے فائدہ حاصل ہوتا ہے' اور اس (اللہ) کی دیگر مخلوقات میں سے کوئی بھی ان چیزوں پر قادر نہیں۔ یا (الرحمٰن کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے) کہ جب الرحمٰن بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصولوں پر دلالت کرتا ہے' تو اس کے بعد الرحیم ذکر کیا گیا تا کہ وہ ان (بڑی نعمتوں) سے باہر رہ جانے والی چیزوں (چھوٹی نعمتوں) کو بھی شامل کر لے۔ پس وہ اس کے لیے تکمیل اور مددگار کی طرح ہو۔ یا آیتوں کے اختتام (قافیے) کو برقرار رکھنے کے لیے۔

تشریح؛

وإنما قدم والقياس يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى،

مصنفؒ کی یہ عبارت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں اللہ تعالیٰ کے ناموں "الرحمٰن" اور "الرحیم" کی ترتیب پر بحث کرتی ہے کہ الرحمٰن جو زیادہ بلیغ ہے اسے الرحیم سے پہلے کیوں لایا گیا' حالانکہ عام طور پر کم تر سے اعلیٰ کی طرف ترتیب ہوتی ہے۔

مسئلہ :

عام اصول یہ ہے کہ جب دو چیزوں کا ذکر کیا جائے جن میں ایک دوسرے سے بڑھ کر ہو' تو ترتیب کم تر سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ الرحمٰن الرحیم سے زیادہ بلیغ (زیادہ پُر معنی اور وسیع رحمت والا) ہے۔ اس لیے توقع تھی کہ "الرحیم الرحمٰن" کہا جاتا' لیکن قرآن میں "الرحمٰن الرحیم" آیا ہے۔ عبارت اس کی وجوہات بیان کرتی ہے۔الرحمٰن کو مقدم کرنے کی وجوہات : عبارت میں کئی ممکنہ وجوہات بیان کی گئی ہیں: دنیا کی رحمت کا تقدم : (یہ وجہ پہلے قول - کمیّت والے - پر مبنی ہے)۔ الرحمٰن دنیا کی رحمت پر دلالت کرتا ہے جو آخرت کی رحمت سے پہلے ہے۔

الرحمٰن کا علم (خاص نام) کی طرح ہونا:

وجہ :الرحمٰن صرف اللہ کے لیے استعمال ہوتا ہے' کسی اور کے لیے نہیں۔ اس لیے یہ علم کی طرح ہے۔ معنی :اس کا معنی ہے "حقیقی انعام کرنے والا جو رحمت کی انتہا کو پہنچا ہوا ہے"۔ یہ معنی اللہ کے سوا کسی پر صادق نہیں آتا۔ دوسروں کا انعام حقیقی نہیں :اللہ کے سوا جو

لوگ احسان کرتے ہیں وہ بدلے (ثواب، تعریف، رشتہ داری کا لحاظ، مال کی محبت) کے لیے کرتے ہیں، جو حقیقی انعام نہیں ہے۔ واسطہ ہونا :دوسرے لوگ نعمت رسانی میں صرف واسطہ ہیں۔ نعمتوں کا اصل وجود، ان کو پہنچانے کی قدرت، دینے کا داعیہ، فائدہ اٹھانے کا اختیار، اور قوتیں سب اللہ کی طرف سے ہیں۔

جامعیت اور تکمیل؛

:الرحمٰن بڑی اور بنیادی نعمتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے بعد الرحیم ذکر کیا گیا تاکہ وہ نعمتیں جو الرحمٰن کے دائرے سے باہر رہ گئیں (ممکن ہے چھوٹی یا مسلسل جاری رہنے والی نعمتیں)، وہ بھی شامل ہو جائیں۔ گویا الرحیم الرحمٰن کے لیے تکمیل اور ردیف (مددگار) ہے۔ رؤوس الآی (آیات کا قافیہ) :ایک وجہ آیت کے اختتام (آیۃ کا قافیہ) کو برقرار رکھنا بھی ہو سکتا ہے۔ سورت کی زیادہ تر آیات کا اختتام "یم" یا "ین" پر ہوتا ہے۔ تدریسی نقطہ نظر سے، یہ عبارت اسماء باری تعالیٰ کے معانی کی گہرائی اور قرآنی الفاظ کی بلاغت کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ سکھاتی ہے کہ ایک ترتیب کے بظاہر خلاف ہونے کی بھی گہری حکمتیں ہو سکتی ہیں۔ مختلف وجوہات کا بیان مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے۔

لفظ الرحمٰن کا صرفی حکم اور بسم اللہ کی حکمت

والأظهر أنه غير مصروف وإن حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه. وإنما خص التسمية بهذه الأسماء ليعلم العارف أن المستحق لأن يستعان به في مجامع الأمور، هو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها، جليلها وحقيرها، فيتوجه بشَرَاشِرِهِ إلى جناب القدس، ويتمسك بحبل التوفيق، ويشغل سره بذكره والاستعداد به عن غيره.

ترجمہ؛

اور زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہ (الرحمٰن) غیر منصرف (ممنوع من الصرف) ہے۔ اگرچہ اس (الرحمٰن) کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہونا اس بات کو روکتا ہے کہ اس کی کوئی مؤنث (عورت کے لیے صفت) "فعلی" یا "فعلانة" کے وزن پر ہو، (اس کے باوجود یہ ممنوع من الصرف ہے) اسے اس چیز (صرفی قاعدہ) کے ساتھ ملاتے ہوئے جو اس کے باب (وزن فعلان) میں غالب ہے۔ اور تسمیہ (بسم اللہ کہنا) کو صرف ان ناموں (اللہ، الرحمٰن، الرحیم) کے ساتھ خاص اس لیے کیا گیا، تاکہ جاننے والا شخص (العارف) یہ جان لے کہ تمام کاموں میں مدد مانگنے کا مستحق صرف وہ ہستی ہے جو معبودِ حقیقی ہے۔ وہی جو تمام نعمتوں کا مالک ہے، خواہ وہ جلدی ملنے والی ہوں یا دیر سے ملنے والی، بڑی ہوں یا حقیر۔ پس وہ (العارف) اپنے پورے وجود (بشراشرہ) کے ساتھ جنابِ قدس (اللہ کی پاکیزہ ذات) کی طرف متوجہ ہو، اور توفیق کی رسی کو مضبوطی سے تھام لے، اور اپنے راز (باطن) کو اس کے ذکر سے مشغول کر لے، اور اس (اللہ) کے ذریعے دوسروں سے بے نیاز ہو جائے۔

تشریح؛

والأظهر أنه غير مصروف وإن حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أو فعلانة إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه.

مصنفؒ کی یہ عبارت لفظ "الرحمٰن" کے ایک صرفی قاعدے (ممنوع من الصرف ہونے) اور بسم اللہ میں اللہ کے تین خاص ناموں

(اللہ، الرحمٰن، الرحیم) کو جمع کرنے کی حکمت و مقصد کو بیان کرتی ہے۔

الرحمٰن کا صرفی حکم (ممنوع من الصرف): موقف:

مصنفؒ کے مطابق، زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ لفظ "الرحمٰن" غیر منصرف ہے، یعنی اس پر عام اسماء کی طرح کسرہ (زیر) اور تنوین نہیں آتی، بلکہ جر کی حالت میں فتحہ (زبر) آتا ہے۔

اعتراض کا جواب:

ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ لفظ "الرحمٰن" وزن "فعْلان" پر ہے۔ اس وزن پر صفت جب مؤنث ہو تو وہ یا "فعلی" پر آتی ہے (جیسے عطشان سے عطشی) یا "فعلانة" پر (جیسے سکران سے سکرانة)۔ لیکن "الرحمٰن" کا اللہ کے لیے خاص ہونا اس کی مؤنث بننے سے روکتا ہے۔ جب اس کی مؤنث ہی نہیں بن سکتی تو اسے ممنوع من الصرف کیوں مانا جائے؟ (ممنوع من الصرف ہونے کی ایک وجہ صفت کا وزن فعلان ہونا اور اس کی مؤنث فعلٰی یا فعلانة آنا ہے)۔ مصنفؒ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "الرحمٰن" کو صرفی قاعدے میں اسی وزن (فعلان) کے غالب حکم کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، خواہ اس کی مؤنث آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ گویا اسے اس باب کے عام قاعدے کے تحت رکھا گیا ہے جو مؤنث کے موجود ہونے پر ممنوع من الصرف قرار دیتا ہے۔

بسم اللہ میں خاص ناموں (اللہ، الرحمٰن، الرحیم) کو ذکر کرنے کی حکمت:

تسمیہ میں ان خاص ناموں کو چننے کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص اسے سمجھے اور پڑھے، یعنی العارف (جاننے والا)، وہ یہ حقیقت جان لے کہ تمام معاملات میں مدد طلب کرنے کا حقیقی مستحق صرف وہ ذات ہے جو سچا معبود ہے۔

معبود حقیقی کی صفات:

یہ معبود حقیقی وہ ہے جو تمام نعمتوں کا مالک ہے، خواہ وہ: فوری ملنے والی ہوں یا دیر سے ملنے والی (عاجلہ وآجلہ)۔ بڑی ہوں یا حقیر (جلیلہ و حقیرہ)۔ بندے پر اثر: جب ایک عارف یہ حقیقت جان لیتا ہے، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ: اپنے پورے وجود اور تمام تر توجہ کے ساتھ اللہ کی پاکیزہ ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اللہ کی طرف سے ملنے والی توفیق اور مدد کی رسی کو مضبوطی سے تھام لیتا ہے۔ اپنے باطن اور دل کو اللہ کے ذکر میں مشغول کر لیتا ہے، اور صرف اسی پر بھروسہ کرتے ہوئے دوسروں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

[سورة الفاتحة (1): آية 2]

الْحَمْدُ لِلَّهِ: تعریف اور مفہوم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الحمد: هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها، والمدح: هو الثناء على الجميل مطلقاً. تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه، ولا تقول حمدته على حسنه، بل مدحته. وقيل هما أخوان. والشكر: مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال:

أَفادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مني ثلاثَةً ... يَدِي ولساني والضَّمِيرَ المُحَجَّبا

فهو أعم منهما من وجه، وأخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة، وأدل على مكانها لخفاء الاعتقاد، وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام «الحمد رأس الشكر، وما شكر الله من لم يحمده». والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر.

ترجمہ؛

الْحَمْدُ (حمد) :یہ اختیاری خوبصورتی (جمال اختیاری) پر ثناء (تعریف) کرنا ہے' خواہ وہ نعمت کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ (اختیاری خوبی) سے۔ اور المدح (مدح) :یہ مطلقاً خوبصورتی (جمال مطلق) پر ثناء کرنا ہے۔ حمد اور مدح میں فرق تم کہو گے :"میں نے زید کی اس کے علم اور کرم (سخاوت) پر حمد کی"۔ اور یہ نہیں کہو گے :"میں نے اس کے حسن (خوبصورتی) پر حمد کی"' بلکہ (اس کے حسن پر) "میں نے اس کی مدح کی" (کہو گے)۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ دونوں (حمد و مدح) بھائی (یعنی ہم معنی) ہیں۔ شکر کی تعریف اور الشکر (شکر) :یہ نعمت کا بدلہ دینا ہے' قول (زبان سے)' عمل (اعضاء سے) اور اعتقاد (دل سے)۔ (شاعر نے) کہا : "میری نعمت نے فائدے میں تمہیں تین چیزیں دیں... میرا ہاتھ' میری زبان' اور میرا چھپا ہوا دل" (یعنی میرا شکر ان تینوں سے ظاہر ہوا :ہاتھ عمل کے لیے' زبان قول کے لیے' دل اعتقاد کے لیے)۔ حمد اور شکر کا تعلق پس وہ (شکر) ان دونوں (حمد و مدح) سے ایک لحاظ سے زیادہ عام ہے' اور ایک لحاظ سے زیادہ خاص۔ (زیادہ عام اس لیے کہ شکر میں قول' عمل' اعتقاد سب شامل ہیں' حمد میں قول اور دل کا اعتبار ہے؛ زیادہ خاص اس لیے کہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے' حمد نعمت اور غیر نعمت ہر جمال اختیاری پر ہوتا ہے)۔ اور چونکہ حمد شکر کی شاخوں میں سے ہے' اور نعمت کے لیے زیادہ ظاہر ہے' اور اس (نعمت کے) سرچشمہ پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے (اعتقاد کے چھپے ہونے کی وجہ سے' اور اعضاء کے اعمال میں احتمال ہونے کی وجہ سے)' اس لیے اسے شکر کا سر (رأس) اور اس کی اصل بنیاد (عمدۃ) بنایا گیا۔ پس آپ ﷺ نے فرمایا :"حمد شکر کا سر ہے' اور جس نے اللہ کی حمد نہیں کی' اس نے اس کا شکر نہیں کیا"۔ نقیض (ضد) اور الذم (مذمت) حمد کی نقیض (ضد) ہے' اور الکفران (ناشکری) شکر کی نقیض (ضد) ہے۔

تشریح؛

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الحمد :هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها،

مصنفؒ کی یہ عبارت الحمد للہ کے پہلے لفظ "الحمد" کی وضاحت' اس کے ہم معنی سمجھے جانے والے الفاظ "المدح" اور "الشکر" سے فرق اور تعلق' اور شکر میں حمد کے خاص مقام کو بیان کرتی ہے۔

"الحمد" کی تعریف:

حمد تعریف کرنا ہے' لیکن خاص تعریف' جو کسی کے جمال اختیاری (اختیاری خوبصورتی یا خوبی) پر ہو' جیسے کسی کا علم' کرم' احسان کرنا۔ یہ تعریف نعمت پر بھی ہو سکتی ہے اور کسی اور اختیاری خوبی پر بھی۔

"المدح" کی تعریف:

مدح تعریف کرنا ہے' لیکن مطلق تعریف' جو کسی کے جمال مطلق (ہر قسم کی خوبصورتی یا خوبی) پر ہو' خواہ وہ اختیاری ہو یا نہ ہو (جیسے کسی کی جسمانی خوبصورتی' لمبائی' وغیرہ)۔

حمد اور مدح کا فرق (مثال سے):

مثال کے طور پر' زید کے علم اور کرم (جو اس کی اختیاری خوبیاں ہیں) پر تم حمد کرو گے۔ لیکن اس کے حسن (جو اختیاری نہیں) پر تم مدح کرو گے' حمد نہیں۔

اختلافی قول :

ایک قول یہ ہے کہ حمد اور مدح دونوں بھائی ہیں (یعنی ہم معنی)، لیکن اوپر فرق بیان کیا گیا جو زیادہ معروف ہے۔

"الشکر" کی تعریف:

شکر کسی نعمت کے مقابلے میں عمل ظاہر کرنا ہے، اور یہ تین طریقوں سے ہو سکتا ہے: قول سے: زبان سے اللہ کی تعریف کرنا، اس کی نعمتوں کا اقرار کرنا۔ عمل سے: اعضاء (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) کو اللہ کی اطاعت میں استعمال کرنا۔ اعتقاد سے: دل سے اس نعمت کو اللہ کی طرف سے ماننا اور اس کے لیے محبت و فروتنی رکھنا۔ شاعر کا شعر:

أفادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مني ثلاثَةً ... يَدِي ولساني والضَّميرَ المُحجَّبا

(شاعر نے) کہا: "میری نعمت نے فائدے میں تمہیں تین چیزیں دیں... میرا ہاتھ، میری زبان، اور میرا چھپا ہوا دل" شاعر نے شکر کے ان تین پہلوؤں (قول، عمل، اعتقاد) کو اپنے شعر میں خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے (ہاتھ عمل کے لیے، زبان قول کے لیے، دل اعتقاد کے لیے)۔

شعر کی تشریح: اس شعر کا مطلب ہے: "نعمتوں نے مجھ سے تمھیں تین چیزیں عطا کیں (یا سکھائیں): میرا ہاتھ، میری زبان، اور میرا پوشیدہ ضمیر (دل)۔" شاعر یہاں یہ کہنا چاہتا ہے کہ جب کسی پر نعمت کا نزول ہوتا ہے تو اس کے نتیجے میں انسان کو تین طریقوں سے شکر ادا کرنے کا موقع ملتا ہے: ہاتھ (یدی): یہ عمل کا مظہر ہے، یعنی ہاتھ کے ذریعے نیک اعمال کرنا، دوسروں کی مدد کرنا، یا اللہ کے حکم پر عمل کرنا۔ زبان (لسانی): یہ قول کا مظہر ہے، یعنی زبان سے اللہ کی حمد و ثنا کرنا، اس کا شکر ادا کرنا، اور اس کے احکامات کی تبلیغ کرنا۔ پوشیدہ ضمیر (الضَّمِيرَ المُحَجَّبا): یہ اعتقاد کا مظہر ہے، یعنی دل سے اللہ کی نعمتوں کو تسلیم کرنا، اس پر یقین رکھنا، اور اس کے لیے سچی محبت رکھنا۔ مصنف کا مقصد یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ "شکر" کے جامع اور کامل مفہوم کو واضح کریں۔ یہ شعر اس بات کی بہترین مثال ہے کہ شکر صرف زبان سے ادا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں عمل اور قلبی تصدیق بھی شامل ہے، یعنی یہ قول، عمل اور اعتقاد کا مجموعہ ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب قرآن میں "الحمد للہ" کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد ایک ایسا شکر اور ثنا ہے جو انسان کے پورے وجود سے ظاہر ہو۔

حمد اور شکر کا تعلق (عموم و خصوص):

شکر زیادہ عام: شکر ایک لحاظ سے حمد اور مدح سے زیادہ عام ہے، کیونکہ اس میں نہ صرف زبان و دل، بلکہ اعضاء کا عمل (جیسے سجدہ) اور دل کا اعتقاد بھی شامل ہے، جبکہ حمد اور مدح بنیادی طور پر قولی ہیں۔ حمد زیادہ خاص: حمد ایک لحاظ سے شکر سے زیادہ خاص ہے، کیونکہ حمد ہر اختیاری جمال پر ہو سکتی ہے (خواہ اس سے تمہیں نعمت ملی ہو یا نہ ہو)، جبکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ شکر میں حمد کا خاص مقام: اگرچہ حمد شکر کی ایک قسم (ایک شاخ) ہے، لیکن اسے شکر کا "سر (رأس)" اور "بنیاد (عمدۃ)" بنایا گیا ہے۔ وجوہات: ایسا کرنے کی وجوہات یہ ہیں: زیادہ ظاہر: حمد (زبان سے تعریف) شکر کی دیگر صورتوں (اعتقاد یا عمل) کے مقابلے میں زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور لوگ اسے آسانی سے دیکھ اور سن سکتے ہیں۔ زیادہ دلالت: حمد نعمت کے سرچشمہ (اللہ) پر زیادہ صریح اور واضح طور پر دلالت کرتی ہے۔ اعتقاد (دل میں) چھپا ہوتا ہے، اور اعضاء کے عمل میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں۔ حدیث کی تائید: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "حمد شکر کا سر ہے، اور جس نے اللہ کی حمد نہیں کی، اس نے اس کا شکر ادا نہیں کیا"۔ یہ حدیث واضح طور پر شکر میں حمد کی مرکزیت اور بنیاد ہونا بیان کرتی ہے۔

حمد اور شکر کی نقیض (ضد):

حمد کی نقیض :الذم (مذمت کرنا، برائی بیان کرنا)۔ شکر کی نقیض :الکفران (ناشکری کرنا)۔

الحمد للہ :نحوی تحقیق اور معنی

ورفعه بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به، وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه. وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها، والتعريف فيه للجنس ومعناه :الإشارة إلى ما يعرف كل أحد أن الحمد ما هو؟ أو للاستغراق، إذ الحمد في الحقيقة كله له، إذ ما من خير إلا وهو موليه بوسط أو بغير وسط كما قال تعالى :وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وفيه إشعار بأنه تعالى حي قادر مريد عالم. إذ الحمد لا يستحقه إلا من كان هذا شأنه. وقرئ الحمد لله بإتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلاً لهما من حيث إنهما يستعملان معاً منزلة كلمة واحدة.

ترجمہ؛

اور اس کا (الحمد کا) رفع (پیش) کے ساتھ ہونا مبتدا ہونے کی بنا پر ہے۔ اور اس کی خبر "للہ" ہے۔ اور اس کی اصل نصب (زبر) کے ساتھ ہونا ہے۔ اور اس (نصب) کے ساتھ قراءت بھی کی گئی ہے۔ اور اس (نصب) سے رفع کی طرف صرف اس لیے پھیرا گیا تاکہ یہ حمد کی عمومیت اور اس (اللہ) کے لیے اس کے مستقل ہونے پر دلالت کرے، نہ کہ اس کے نیا پیدا ہونے اور وقتی ہونے پر۔

اور یہ (الحمد) ان مصادر (اسمائے مصدری) میں سے ہے جو پوشیدہ افعال کے ذریعے منصوب کیے جاتے ہیں جو ان کے ساتھ بہت کم استعمال ہوتے ہیں۔ (جیسے أحمد الحمد - میں حمد کرتا ہوں حمد) ۔اور اس میں "ال" (الف لام) جنس کے لیے ہے۔ اور اس کا معنی یہ ہے : اس چیز کی طرف اشارہ کرنا جسے ہر کوئی جانتا ہے کہ حمد کیا ہے؟ یا (یہ "ال") استغراق (کامل شمولیت) کے لیے ہے۔ کیونکہ حقیقت میں ساری کی ساری حمد اسی (اللہ) کے لیے ہے۔ کیونکہ کوئی بھی بھلائی ایسی نہیں مگر وہی اسے عطا کرنے والا ہے، چاہے کسی واسطے سے یا بغیر واسطے کے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :"اور تمہیں جو بھی نعمت ملی ہے، وہ اللہ ہی کی طرف سے ہے" (سورۃ النحل آیت ۵۳)۔ اور اس میں (الحمد للہ کہنے میں) یہ اشارہ ہے کہ بیشک وہ (اللہ) زندہ، قادر، ارادہ کرنے والا (مرید)، اور جاننے والا (عالم) ہے۔ کیونکہ حمد کا مستحق صرف وہی ہے جس کا یہ شأن (حال) ہو۔ اور الحمد للہ کے دال (الحمد کا دال) کو لام (للہ کا لام) سے ملا کر پڑھا گیا ہے، اور اس کے برعکس (لام کو دال سے ملا کر) بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں (الحمد اور للہ) کو ایک لفظ کے درجے میں اتارا گیا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

تشریح؛

ورفعه بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به،

مصنفؒ کی یہ عبارت "الحمد للہ" کے ٹکڑے کے بارے میں ہے۔

"الحمد" کا اعراب اور معنی:

لفظ "الحمد" پر پیش (ضمہ) ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مبتدأ (جملے کا آغاز) ہے۔ اس کی خبر "للہ" ہے۔ اصل اعراب اور حکمت :اگرچہ اس کی اصل یہ تھی کہ اسے نصب (زبر) کے ساتھ پڑھا جاتا (جیسے "أحمدُ الحمدَ" میں) اور اس کے نصب کی وجہ ایک پوشیدہ فعل (احمد)

تھی جو بہت کم استعمال ہوتا ہے۔ لیکن قرآن میں اسے نصب کے بجائے رفع (پیش) کے ساتھ لایا گیا۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ رفع کا استعمال حمد کی عمومیت اور اس کا اللہ کے لیے دائمی اور مستقل ہونا ظاہر کرتا ہے' نہ یہ کہ یہ حمد ابھی نیا پیدا ہوئی ہے یا ایک وقتی فعل ہے۔

"الحمد" میں "ال" کا معنی:

"الحمد" کے شروع میں جو "ال" (الف لام) ہے' اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں: "ال" جنس کے لیے :اس کا مطلب ہے کہ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے جسے ہر کوئی جانتا ہے کہ حمد کیا ہے (حمد کی ماہیت)۔ "ال" استغراق کے لیے :اس کا مطلب ہے کہ تمام کی تمام حمد' جو بھی کسی کی طرف سے ہو سکتی ہے' وہ سب حقیقتاً صرف اللہ کے لیے ہے۔ تمام حمد اللہ کے لیے ہونے کی وجہ :اس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی خیر' بھلائی' یا نعمت ایسی نہیں جو اللہ کی طرف سے نہ ہو' چاہے وہ کسی واسطے سے ملے یا براہ راست۔ قرآن مجید کی آیت "وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ" (تمہیں جو بھی نعمت ملی ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہے) اس حقیقت کو واضح کرتی ہے۔

"للہ" کہنے کی حکمت:

"الحمد" (تمام حمد) کہنے کے بعد "للہ" (اللہ کے لیے ہے) کہنے میں یہ گہرا معنی پنہاں ہے کہ حمد کا حقیقی مستحق صرف اللہ ہے۔ اور یہ بات کہ صرف وہی حمد کا مستحق ہے' اس میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہی ہستی زندہ' قادر' ارادہ کرنے والا (مرید)' اور ہر چیز کو جاننے والا (عالم) ہے۔ کیونکہ حمد ایسی صفات والی ہستی ہی کے لائق ہے۔

"الحمد للہ" کی مختلف قراءات:

"الحمد للہ" کو پڑھنے میں مختلف قراءات ہیں۔ ایک قراءت میں "الحمد" کے آخر میں دال کی پیش کو کسرہ سے بدل کر "للہ" کے لام سے ملا کر پڑھا جاتا ہے **الحمدِلِلّٰه** اور ایک قراءت میں اس کے برعکس ہوتا ہے (لام کو دال کے اعراب کی طرح مضموم پڑھنا **الحمدُلُلّٰه**۔ وجہ: ان قراءات کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں لفظ (الحمد اور للہ) کثرت سے ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں' اس لیے انہیں کبھی کبھی ایک لفظ کے درجے میں سمجھا جاتا ہے۔

رب اور العالمین کی تشریح

رَبِّ الْعَالَمِينَ الرب في الأصل مصدر بمعنى التربية :وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً. ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل. وقيل :هو نعت من رَبّه يربه فهو رب، كقولك نم ينم فهو نم. ثم سمي به المالك لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه. ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً كقوله :ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ والعالم اسم لما يعلم به، كالخاتم والقالب، غلب فيما يعلم به الصانع تعالى، وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض. فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده، وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة. وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم. وقيل :اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع. وقيل :عني به الناس هاهنا فإن كل واحد منهم عالم من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض يُعْلَمُ بها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم الكبير، ولذلك سوى بين النظر فيهما، وقال تعالى :وَفِي أَنْفُسِكُمْ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ.

ترجمہ؛

رَبِّ الْعَالَمِينَ (تمام جہانوں کا رب)۔ الرب دراصل مصدر ہے، بمعنی التربیۃ (پرورش، تربیت)، جو کہ کسی چیز کو رفتہ رفتہ اس کے کمال تک پہنچانا ہے۔ پھر (یہ مصدر) مبالغہ (زیادتی) کے لیے صفت کے طور پر استعمال ہونے لگا، جیسے الصوم (روزہ، جو صبر کا مصدر ہے مگر صابر کے لیے صفت کے طور پر بولا جائے) اور العدل (انصاف، جو عادل کے لیے صفت کے طور پر بولا جائے)۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ صفت ہے فعل رَبَّہ یربہ فہو رب (اس نے اس کی پرورش کی، وہ اس کی پرورش کرتا ہے، پس وہ پرورش کرنے والا ہے) سے، جیسے تم کہتے ہو: نم ینم فہو نم (وہ سویا، وہ سوتا ہے، پس وہ سونے والا ہے)۔ پھر اس (لفظ رب) سے مالک کا نام رکھا گیا، کیونکہ وہ اپنی ملکیت کی حفاظت کرتا ہے اور اس کی پرورش کرتا ہے۔ اور یہ (لفظ الرب) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور پر استعمال نہیں ہوتا، مگر مقید (کسی چیز کے ساتھ ملا کر)، جیسے اس (اللہ تعالیٰ) کے قول: "ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ (اپنے رب (آقا) کی طرف لوٹ جا)" (سورۃ یوسف آیت ۵۰)۔ اور العالم (واحد) اس چیز کا نام ہے جس سے کسی چیز کو جانا جائے، جیسے الخاتم (انگوٹھی، جس سے مہر لگائی جائے/جانی جائے) اور القالب (سانچہ، جس سے چیز کو شکل دی جائے/جانی جائے)۔ یہ (لفظ العالم) غالب آگیا اس چیز کے لیے جس سے صانع (پیدا کرنے والا) یعنی اللہ تعالیٰ کو جانا جائے۔ اور وہ (العالم) ہر وہ چیز ہے جو اس (اللہ) کے سوا ہے، خواہ وہ جواہر (بنیادی اجسام) ہوں یا أعراض (ان کی کیفیات)۔ پس وہ اپنی ممکن الوجود ہونے اور واجب الوجود موثر (اللہ) کے محتاج ہونے کی بنا پر اس (اللہ) کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اسے (العالم) جمع (العالمین) اس لیے لایا گیا تاکہ یہ اپنے تحت آنے والی مختلف انواع (جنسوں) کو شامل کر لے۔ اور ان (انواع) میں عقل رکھنے والی مخلوقات غالب ہیں، اس لیے اسے یاء اور نون (ین) کے ساتھ جمع کیا گیا، جیسے ان کی دیگر صفات کی جمع آتی ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ (العالمین) خاص طور پر عقل رکھنے والی مخلوقات کے لیے نام رکھا گیا ہے، جیسے فرشتے اور جن وانس (ثقلین)۔ اور ان کے علاوہ دوسروں (جمادات، نباتات، حیوانات) کو ضمنی طور پر شامل ہونے کے طریقے پر شامل کیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہاں (آیت میں) اس (العالمین) سے مراد لوگ (انسان) ہیں۔ پس بیشک ان میں سے ہر ایک گویا ایک (چھوٹا) عالم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ (انسان) اپنے اندر اس چیز کی نظیریں (مشابہات) رکھتا ہے جو عالم کبیر (بڑی دنیا) میں جواہر اور أعراض میں سے ہیں۔ ان (انسان کے اندر کی چیزوں) سے صانع (اللہ) کو جانا جاتا ہے، جیسے اسے عالم کبیر میں پیدا کردہ چیزوں سے جانا جاتا ہے۔ اور اسی لیے ان دونوں (انسان کے نفس اور عالم کبیر) میں غور وفکر کو برابر رکھا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور تمہاری جانوں میں بھی، کیا تم نہیں دیکھتے؟" (سورۃ الذاریات آیت ۲۱)۔

تشریح؛

رَبِّ الْعَالَمِينَ الرب في الأصل مصدر بمعنى التربية :

مصنفؒ کی یہ عبارت "رب العالمین" کے دو الفاظ "رب" اور "العالمین" کے معانی اور استعمال کو واضح کرتی ہے۔

لفظ "الرب" کی تشریح:

اصل معنی (مصدر): "الرب" کا اصل لغوی معنی "التربیۃ" (پرورش کرنا، کسی چیز کو آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانا) ہے۔ صفت کے طور پر استعمال: یہ لفظ بعد میں مبالغہ کے لیے صفت کے طور پر استعمال ہونے لگا، جیسے مصدر کو صفت بنا لیا جائے۔ دوسرا اشتقاق (نعت): ایک اور قول یہ ہے کہ "الرب" فعل "ربّہ یربہ" سے صفت ہے، جس کا معنی "پرورش کرنے والا" ہے۔ اسم (مالک) بننا: پھر یہ لفظ

"مالک" کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا' کیونکہ مالک ہی اپنی چیز کی حفاظت اور پرورش کرتا ہے۔اللہ کے لیے خصوصیت :لفظ "الرب" جب مطلق استعمال ہو (کسی چیز کی طرف مضاف نہ ہو) تو یہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔کسی اور کے لیے یہ لفظ استعمال نہیں کیا جاتا' مگر جب اسے کسی چیز کی طرف مضاف کیا جائے' جیسے "گھر کا رب (مالک)" یا "اونٹوں کا رب (مالک)"۔قرآن میں بھی کبھی انسان کے لیے مضاف ہو کر آیا ہے' جیسے یوسف علیہ السلام کے قصے میں قیدی کا قول "اپنے رب (آقا) کی طرف لوٹ جا"۔

لفظ "العالمین" کی تشریح:

العالم (واحد) کا معنی :"العالم" اصل میں اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے کسی چیز کو جانا جائے۔جیسے انگوٹھی (خاتم) جس سے مہر لگائی جاتی ہے (اور چیز کو جانا جاتا ہے)' یا سانچہ (قالب) جس سے چیز کو شکل دی جاتی ہے (اور چیز کو جانا جاتا ہے)۔غالب معنی :یہ لفظ غالب آگیا اس چیز کے لیے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ (صانع) کو جانا جائے۔العالم کا دائرہ :اس غالب معنی میں "العالم" سے مراد ہر وہ چیز ہے جو اللہ کے سوا ہے۔اس میں جواہر (بنیادی اجسام' جیسے زمین' آسمان' انسان) اور أعراض (ان کی کیفیات' جیسے رنگ' حرکت' علم) سب شامل ہیں۔یہ تمام مخلوقات اپنی ممکن الوجود ہونے (پہلے نہیں تھیں پھر وجود میں آئیں) اور اللہ (واجب الوجود) کی محتاج ہونے کی بنا پر اس کے وجود' قدرت اور علم پر دلالت کرتی ہیں۔"العالمین" (جمع) کیوں؟ :"العالم" کو جمع "العالمین" اس لیے لایا گیا تاکہ مختلف انواع اور قسموں کو شامل کر سکے جو اس کے تحت آتی ہیں (جیسے عالم انسان' عالم جن' عالم ملائکہ' عالم حیوانات' عالم نباتات' عالم جمادات وغیرہ)۔

جمع مذکر سالم کیوں؟ :

جمع "العالمین" (جو کہ عقل رکھنے والے مذکر کی جمع کا صیغہ ہے) اس لیے استعمال ہوئی کہ ان انواع میں عقل رکھنے والی مخلوقات (انسان' جن' فرشتے) غالب ہیں۔اور ان کی جمع اسی طرح لائی گئی جس طرح ان کی دیگر صفات کی جمع لائی جاتی ہے۔

"العالمین" کی تفسیر میں اقوال:

پہلا قول :ایک قول یہ ہے کہ "العالمین" سے خاص طور پر عقل رکھنے والی مخلوقات (فرشتے' جن' انسان) مراد ہیں۔اور ان کے علاوہ مخلوقات کو ضمنی طور پر شامل کیا گیا ہے۔دوسرا قول :ایک اور قول یہ ہے کہ یہاں "العالمین" سے صرف انسان مراد ہیں۔وجہ :اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر انسان بذات خود ایک مکمل (چھوٹا) عالم ہے۔اس کے اندر وہ تمام چیزیں (اجسام اور ان کی کیفیات) موجود ہیں جو عالم کبیر (بڑی دنیا) میں ہیں۔اور جس طرح عالم کبیر میں غور کرنے سے اللہ کو جانا جاتا ہے' اسی طرح انسان اپنے نفس میں غور کرنے سے بھی اللہ کو جان سکتا ہے۔قرآن کی تائید :اسی لیے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی میں غور و فکر پر ابھارا ہے :"وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" (اور تمہاری جانوں میں بھی ہیں نشانیاں' کیا تم نہیں دیکھتے؟)۔

مختلف قراءت اور مفہوم

وقرئ رَبِّ الْعالَمِينَ بالنصب على المدح، أو النداء، أو بالفعل الذي دل عليه الحمد، وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها.

ترجمہ؛

اور "رب العالمین" کو نصب (زبر) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ (اس نصب کی وجوہات یہ ہیں:) مدح (تعریف) کی بنا پر۔ یا نداء (پکارنے) کی بنا پر۔ یا اس فعل کی بنا پر جس پر الحمد (تعریف) دلالت کرتا ہے۔ اور اس (فقرے - رب العالمین) میں اس بات پر دلیل ہے کہ ممکن الوجود چیزیں (اللہ کے سوا ہر چیز)، جس طرح وہ اپنے وجود میں آنے کے وقت (حال حدوثہا) پیدا کرنے والے (محدث) کی محتاج ہیں، اسی طرح وہ اپنے باقی رہنے کے وقت (حال بقائہا) باقی رکھنے والے (مبقی) کی بھی محتاج ہیں۔

تشریح؛

وقرئ رَبِّ الْعالَمِينَ بالنصب على المدح. أو النداء.

مصنفؒ کی یہ عبارت "رب العالمین" کے بارے میں دو اہم نکات بیان کرتی ہے :اس کی ایک مختلف قراءت اور اس سے مستفاد ایک عقیدہ۔

"رب العالمین" کی قراءت نصب کے ساتھ :

قرآن کی سات یا دس قراءات متواترہ میں سے بعض قراءات میں "رب العالمین" کو "رَبَّ العالمین" (ب پر زبر کے ساتھ) بھی پڑھا گیا ہے۔ عبارت اس قراءت کا ذکر کرتی ہے۔ نصب کی نحوی وجوہات :لفظ "رب" پر نصب (زبر) ہونے کی مختلف نحوی توجیہات پیش کی گئی ہیں: مدح (تعریف) :یہ نصب کسی پوشیدہ فعل کی بنا پر ہے جو تعریف یا مدح پر دلالت کرتا ہے، جیسے "أَمدَحُ رَبَّ العالمین" (میں رب العالمین کی مدح کرتا ہوں) یا "أَعنِی رَبَّ العالمین" (میرا مراد رب العالمین ہے)۔ نداء (پکارنا) :یہ نصب کسی پوشیدہ حرف نداء (یا) کی بنا پر ہے، جیسے "یا رَبَّ العالمین" (اے رب العالمین!)۔ حمد پر دلالت کرنے والے فعل کی بنا پر :یہ نصب اس فعل کی بنا پر ہے جس پر "الحمد" دلالت کرتا ہے (جیسے أَحمَدُ)، گویا "أَحمَدُ رَبَّ العالمین" (میں رب العالمین کی حمد کرتا ہوں)۔

آیت سے مستفاد عقیدہ (مخلوقات کی ہر وقت اللہ کی محتاجی) :

"رب العالمین" کا مطلب ہے تمام جہانوں کا پالنے والا، پرورش کرنے والا، مالک۔ یہ صفت اس بات پر دلیل ہے کہ: حدوث میں محتاجی: اللہ کے سوا جو بھی چیزیں ممکن الوجود ہیں (یعنی پہلے نہیں تھیں پھر وجود میں آئیں)، وہ اپنے وجود میں آنے کے وقت ایک پیدا کرنے والے (اللہ) کی محتاج ہیں۔ یہ بات عقلی طور پر واضح ہے۔ بقا میں محتاجی :لیکن یہ آیت اس سے آگے بڑھ کر یہ بتاتی ہے کہ یہ ممکن الوجود چیزیں صرف وجود میں آنے کے وقت ہی محتاج نہیں، بلکہ اپنے باقی رہنے کے لیے بھی اسی (اللہ) کی محتاج ہیں۔ وہ ہر لمحہ اسی کے باقی رکھنے (مبقی) کے فعل کے محتاج ہیں۔ یہ اللہ کی ربوبیت کی صفت سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ صرف خالق نہیں، بلکہ قائم رکھنے والا بھی ہے۔

[سورة الفاتحة (1) :الآيات 3

تکرار کی حکمت (اجمالی ذکر)

الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ كرره للتعليل على ما سنذكره.

ترجمہ؛

(اللہ نے) الرحمٰن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا ہے، تعلیل (وجہ بیان کرنے) کے لیے، اس بات پر جسے ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

تشریح؛

جو حضرات بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کی مستقل آیت نہیں مانتے ان کے قول کے مطابق تکرار نہیں اور حضرات مستقل آیت مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ؛

یہ تکرار "تعلیل" (وجہ بیان کرنے) کے لیے ہے۔ یعنی رب العالمین کے بعد الرحمٰن الرحیم کا لانا کسی چیز کی وجہ یا حکمت کو واضح کرنے کے لیے ہے کہ قرآن میں الفاظ یا فقروں کا تکرار محض حشو و زوائد نہیں ہوتا، بلکہ اس میں گہری حکمتیں اور معانی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اس تکرار کو "تعلیل" کے لیے قرار دینا اس کی معنوی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ مفسر نے یہاں اس حکمت کو اجمالاً بیان کیا ہے اور تفصیل کو آئندہ کے لیے مؤخر کر دیا ہے۔

مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ :قراءات اور معانی

[سورة الفاتحة (1) :الآیت 4]

مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ قراءة عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده قوله تعالى :يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ. وقرأ الباقون :مَلِكِ. وهو المختار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى :لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟. ولما فيه من التعظيم. والمالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف يشاء من الملك. والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين من الملك. وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل. ومالكا بالنصب على المدح أو الحال، ومالك بالرفع منوناً ومضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف، وملك مضافاً بالرفع والنصب. ويوم الدين يوم الجزاء ومنه »كما تدين تدان« وبيت الحماسة:

ولم يَبْقَ سِوَى العدوا ... نِ دِنّاهُمْ كما دَانُوا

ترجمہ؛

مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (روزِ جزا کا مالک) یہ عاصم، کسائی اور یعقوب کی قراءت ہے۔ اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا قول کرتا ہے :"اس دن کوئی جان کسی جان کے لیے کسی چیز کا اختیار نہ رکھے گی، اور حکم اس دن صرف اللہ ہی کا ہو گا" (سورۃ الانفطار آیت ۱۹)۔ اور باقی قراء نے مَلِكِ (بادشاہ) پڑھا ہے۔ اور یہی اختیار کیا گیا ہے (پسندیدہ قراءت ہے) کیونکہ یہ اہلِ حرمین (مکہ اور مدینہ) کی قراءت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول :"آج بادشاہی کس کی ہے؟ (اللہ ہی کی ہے، جو اکیلا، سب پر غالب ہے)" (سورۃ غافر آیت ۱۶) کی وجہ سے۔ اور اس میں تعظیم (اللہ کی عظمت) زیادہ ہے۔ اور المالک (مالک) وہ ہے جو اپنی ملکیت میں آنے والی چیزوں (اَعیان) میں جیسے چاہے تصرف کرے۔ اور الملک (بادشاہ) وہ ہے جو اپنے حکم و نہی کے ذریعے مأمورین (جنھیں حکم دیا گیا ہے) میں تصرف کرے۔ اور مُلْكِ (میم پر پیش اور لام ساکن) تخفیف (ہلکا کر کے) پڑھا گیا ہے۔ اور مَلَكَ (لام پر زبر کے ساتھ) فعل کے وزن پر (ماضی کے صیغے کی طرح) پڑھا گیا ہے۔ اور مالكاً (زبر اور تنوین کے ساتھ) مدح کی بنا پر یا حال ہونے کی بنا پر پڑھا گیا ہے۔ اور مالكٌ (پیش اور تنوین کے ساتھ) اور مالكِ (زیر کے ساتھ مضاف ہونے کی بنا پر) محذوف مبتدا کی خبر ہونے کی بنا پر (پڑھے گئے ہیں)۔ اور ملكُ (پیش کے ساتھ مضاف ہونے کی بنا پر) اور ملكِ (زبر یا زیر کے ساتھ مضاف ہونے کی بنا پر) بھی (مختلف قراءات میں ہیں)۔ اور یوم الدین (جزا کا دن) سے مراد بدلے کا دن ہے۔ اور اسی سے (عربی کا مقولہ) ہے :"جیسا تو بدلہ دے گا، ویسا تجھے بدلہ دیا جائے گا"۔ اور حماسہ (ادبی کتاب) کا شعر ہے :"اور سوائے دشمنی کے کچھ نہ بچا... ہم نے انہیں بدلہ دیا جیسا انہوں نے بدلہ دیا"۔

تشریح:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ قراءة عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده قوله تعالى

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃالفاتحہ کے "مالک یوم الدین" کی تفصیلی وضاحت کرتی ہے، خاص طور پر اس کے سب سے زیادہ قراءت کیے جانے والے دو لفظوں "مالک" اور "ملک" پر بحث کرتی ہے۔

"مالک" اور "ملک" کی مختلف قراءات:

اس لفظ کو دو بنیادی طریقوں سے پڑھا گیا ہے: مالِکِ (میم پر زبر، الف کے ساتھ، لام کے نیچے زیر): اس قراءت کو عاصم، کسائی، اور یعقوب نے روایت کیا ہے۔ اس کی دلیل کے طور پر سورۃ الانفطار کی آیت پیش کی گئی ہے جو یوم الدین میں اللہ کے مطلق اختیار (تملک) کو بیان کرتی ہے۔ مَلِکِ (میم پر زبر، لام کے نیچے زیر): اس قراءت کو باقی قراء (اہل حرمین کے قاریوں سمیت) نے روایت کیا ہے۔ مصنفؒ اسے زیادہ پسندیدہ (مختار) قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجوہات یہ ہیں: یہ اہل حرمین کی قراءت ہے، اور یہ سورۃ غافر کی آیت ("آج بادشاہی کس کی ہے؟") سے مطابقت رکھتی ہے، اور اس میں اللہ کی تعظیم زیادہ ہے۔ (بادشاہی کا تصور مالکیت سے زیادہ وسیع اور بااختیار ہو سکتا ہے)۔

مالک اور ملک کا لغوی فرق:

المالک (مالک): یہ وہ ہستی ہے جو اپنی ملکیت میں آنے والی چیزوں (اَعیان) میں جیسے چاہے تصرف کرے۔ الملک (بادشاہ): یہ وہ ہستی ہے جو اپنے حکم اور ممانعت کے ذریعے مأمورین (اپنی رعایا) میں تصرف کرے۔ (اللہ تعالیٰ بیک وقت مالک اور ملک دونوں ہیں، لیکن یوم الدین کے ساتھ ان میں سے کسی ایک صفت کا ذکر اس دن کی خاص نوعیت کو اجاگر کرتا ہے)۔

"مالک/ملک" کی دیگر قراءات:

مصنفؒ کی عبارت میں اس لفظ کی کچھ اور مختلف قراءات کا بھی ذکر ہے، جو شاید شاذ یا کم معروف ہوں: مُلْکِ: (میم پر پیش، لام ساکن) یہ لفظ "ملک" (بادشاہی) مصدر یا اسم ہے۔ مَلَکَ: (میم پر زبر، لام پر زبر) یہ فعل ماضی "ملک" (بادشاہ ہوا) کی طرح ہے۔ مالکاً: (زبر اور تنوین) اسے مدح (تعریف) کی بنا پر یا حال ہونے کی بنا پر منصوب پڑھا گیا ہے۔ مالکٌ: (پیش اور تنوین) اسے محذوف مبتدا کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع پڑھا گیا ہے۔ مالکِ: (زیر، بغیر تنوین، مضاف) اسے بھی محذوف مبتدا کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع (لفظی) یا منصوب/مجرور (محلّی) پڑھا گیا ہو گا۔ ملکُ: (پیش، مضاف) اسے محذوف مبتدا کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع پڑھا گیا ہے۔ ملکِ: (زیر، مضاف) اسے محذوف مبتدا کی خبر ہونے کی بنا پر مجرور پڑھا گیا ہے۔ (یہ مختلف نحوی اعراب کے ساتھ لفظ کے پڑھنے کی صورتیں ہیں)۔

"یوم الدین" کی تشریح:

معنی: "یوم الدین" کا مطلب ہے "بدلے کا دن" یا "جزا و سزا کا دن"۔ دلیل: اس معنی کی تائید عربی مقولے "جیسا تو بدلہ دے گا ویسا تجھے بدلہ دیا جائے گا" اور حماسہ کے شعر سے ہوتی ہے، جہاں "دانوا" کا لفظ بدلہ دینے کے معنی میں استعمال ہوا ہے

ولم يَبْقَ سِوَى العدوا ... نِ دِنَاهُمْ كما دَانُوا

اور سوائے دشمنی کے کچھ نہ بچا... ہم نے انہیں بدلہ دیا جیسا انہوں نے بدلہ دیا"۔

شعر کی تشریح:اس شعر کا مطلب ہے:"اور دشمنی کے سوا کچھ باقی نہ رہا (یعنی سوائے اس کے کہ ہم ان سے دشمنی کریں) ... ہم نے ان کو ویسا ہی بدلہ دیا جیسا انہوں نے (پہلے) بدلہ دیا تھا (یا ان سے ویسا ہی معاملہ کیا جیسا انہوں نے کیا تھا)۔"یہاں "دِنّاہُم" (ہم نے انہیں بدلہ دیا) اور "کَمَا دَانُوا" (جیسا کہ انہوں نے بدلہ دیا) کا استعمال ہوا ہے۔ "دَانُوا" کا فعل اسی مادے (د ی ن) سے ہے جس سے "یوم الدین" یا "کما تدین تدان" کے الفاظ ہیں۔ یہ فعل یہاں "جزا دینے" یا "معاملہ کرنے" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مصنف کا مقصد یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ "دِین" کا لفظ عربی زبان میں "جزا" اور "بدلہ" کے معنی میں مستعمل ہے۔ یہ شعر اس بات کی قوی لسانی شہادت ہے کہ "یوم الدین" کا معنی "یوم الجزاء" (جزا کا دن) بالکل درست اور لغوی طور پر بھی ثابت ہے۔ اس طرح یہ قرآن کے اس لفظ کی تفسیر کو مزید تقویت دیتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ اللہ کے عدل کے نظام میں ہر عمل کا حساب ہو گا۔

نحوی ساخت، دین کے معانی، صفات کی جامعیت

أضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم: يَا سَارِقَ اللَّيْلَةَ أَهْلَ الدار، ومعناه، ملك الأمور يوم الدين على طريقة وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ. أو له الملك في هذا اليوم، على وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة، وقيل: الدِّينِ الشريعة، وقيل: الطاعة.

والمعنى يوم جزاء الدين، وتخصيص اليوم بالإضافة: إما لتعظيمه، أو لتفرده تعالى بنفوذ الأمر فيه، وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجداً للعالمين رباً لهم منعماً عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها، مالكاً لأمورهم يوم الثواب والعقاب، للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه، فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له، وللإشعار من طريق المفهوم على أن من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لأن يحمد فضلاً عن أن يعبد، فيكون دليلاً على ما بعده، فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد، وهو الإيجاد والتربية. والثاني والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه، ليس يصدر منه لإيجاب بالذات أو وجوب عليه قضية لسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمد. والرابع لتحقيق الاختصاص فإنه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما، وتضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين.

ترجمہ؛

اسم فاعل (مالک) کو ظرف (یوم) کی طرف مضاف کیا گیا ہے، اسے مفعول بہ کا درجہ دیتے ہوئے وسعت کے طور پر۔ جیسے ان کا قول: "اے رات کو گھر والوں کو چرانے والے!" (یہاں رات ظرف ہے مگر سارق کی طرف مضاف ہے حالانکہ چرایا گھر والوں کو ہے)۔ اور اس (مالک یوم الدین) کا معنی ہے: وہ جس نے روزِ جزا میں تمام معاملات (الامور) کا مالک ہوا، اس طریقے پر جیسے "وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ" (اور جنت والے پکاریں گے - یہاں اصحاب کو جنت کی طرف مضاف کیا گیا حالانکہ وہ اس میں موجود ہیں)۔ یا اس کا معنی ہے کہ بادشاہی (ملک) اسی کی ہے اس دن، استمرار (مسلسل ہونے) کے طریقے پر، تاکہ یہ اضافت حقیقی ہو اور معرفہ (اللہ) کے لیے صفت واقع ہونے کے لیے تیار ہو۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) الدین سے مراد شریعت (آسمانی قانون) ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد) اطاعت ہے۔ اور (مشہور) معنی یہ ہے کہ یہ جزا کا دن ہے۔ اور دن (یوم) کو اضافت کے ساتھ خاص کرنا (یوم الدین کہنا): یا تو اس دن کی تعظیم کے لیے ہے، یا اس دن میں اس (اللہ) کے اکیلے حکم کے نافذ ہونے کی وجہ سے۔ صفاتِ الٰہیہ کی جامع حکمت اور اللہ تعالیٰ پر ان صفات کا جاری کرنا (کہ وہ تمام جہانوں کو ایجاد کرنے والا، ان کا رب، ان پر تمام ظاہر و باطن، فوری و دیرینہ،

چھوٹی بڑی نعمتیں کرنے والا، ثواب و عذاب کے دن ان کے معاملات کا مالک ہے)، اس لیے ہے تاکہ یہ دلالت کرے کہ وہی حمد کا حقیقی مستحق ہے۔ اس کے سوا کوئی اس کا زیادہ مستحق نہیں، بلکہ حقیقت میں اس کے سوا کوئی حمد کا مستحق ہی نہیں۔ پس بیشک کسی وصف پر کسی حکم کا مرتب ہونا اس بات کا احساس دلاتا ہے کہ وہ وصف اس حکم کی وجہ (علیّت) ہے۔ (یعنی یہ صفات اللہ کے حمد کے مستحق ہونے کی وجہ ہیں)۔ اور (ان صفات کے ذکر میں) مفہوم (اشارے) کے طریقے پر اس بات کا بھی اشارہ ہے کہ جو ان صفات سے متصف نہ ہو، وہ حمد کا مستحق نہیں، چہ جائیکہ اس کی عبادت کی جائے۔ پس یہ (صفات کا ذکر) اس کے بعد آنے والے مضمون (إیاک نعبد وإیاک نستعین) کے لیے دلیل ہے۔ پس پہلی صفت (رب العالمین) اس چیز کو بیان کرنے کے لیے ہے جو حمد کا موجب ہے، اور وہ ایجاد (پیدا کرنا) اور تربیت (پرورش) ہے۔ اور دوسری اور تیسری صفات (الرحمٰن الرحیم) اس بات پر دلالت کرنے کے لیے ہیں کہ وہ ان چیزوں کو اپنے فضل اور اپنے اختیار سے عطا کرنے والا ہے، یہ چیزیں اس سے ذاتاً واجب ہو کر یا کسی سابقہ عمل کی وجہ سے اس پر واجب ہو کر صادر نہیں ہوتیں، تاکہ کوئی شخص اپنے عمل سے اس کا مستحق بن جائے اور پھر حمد کا مستحق ٹھہرے۔ اور چوتھی صفت (مالک یوم الدین) اختصاص (خاص ہونے) کو ثابت کرنے کے لیے ہے، پس یہ (مالک یوم الدین ہونا) ایسی چیز ہے جس میں کسی صورت بھی شرکت کا احتمال نہیں۔ اور (ان تمام صفات کے ذکر میں) حمد کرنے والوں کے لیے وعدہ (ثواب کا) اور روگردانی کرنے والوں کے لیے وعید (عذاب کی) بھی شامل ہے۔

تشریح:

أضاف اسم الفاعل إلى الظرف إجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم :يَا سَارِقَ اللَّيْلَةَ أَهْلَ الدار.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ میں "مالک یوم الدین" کے بارے میں نحوی گہرائیوں، لفظ "الدین" کے ممکنہ اضافی معانی، اور الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین میں بیان کردہ تمام صفات کو یکجا کر کے ان کی جامع حکمت اور ان کے بقیہ سورت سے تعلق کو واضح کرتی ہے۔

"مالک یوم الدین" کی نحوی حیثیت (اسم فاعل کی ظرف کی طرف اضافت):

"مالک یوم الدین" ایک ایسی ترکیب ہے جہاں اسم فاعل (مالک) کو ظرف زمان (یوم) کی طرف مضاف کیا گیا ہے، حالانکہ عام طور پر اسم فاعل اپنے مفعول بہ کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ یہ ایک "وسعت" والا استعمال ہے جو عربی کلام میں موجود ہے۔ مثال :اس کی مثال "یا سارق اللیلۃ أہل الدار" (اے رات کو گھر والوں کو چرانے والے) ہے۔ یہاں "سارق" (چرانے والا - اسم فاعل) کو "اللیلۃ" (رات - ظرف) کی طرف مضاف کیا گیا ہے، حالانکہ "چرانے کا فعل" "گھر والوں" سے متعلق ہے۔ معنی :اس ترکیب کا مطلب ہے کہ اللہ یوم الدین کے معاملات کا مالک ہے۔ یہ وہی اسلوب ہے جیسے "نادی أصحاب الجنۃ" (جنت والے پکاریں گے) میں "أصحاب" (والے) کو "الجنۃ" کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ دوسری توجیہ :یا اس کا معنی یہ ہے کہ اس دن مطلق بادشاہی (ملک) اسی کی ہے اور یہ بادشاہی دائمی (مستمر) ہے۔ اس صورت میں یہ اضافت (مالک یوم الدین) حقیقی ہے اور اللہ کے لیے صفت بننے کے لیے موزوں ہے۔

"الدین" کے دیگر معانی:

اگرچہ "الدین" کا مشہور معنی "جزا (بدلہ)" ہے، لیکن عبارت میں دو اور ممکنہ معانی بیان کیے گئے ہیں :الدین بمعنی شریعت :یوم الدین سے مراد شریعت کا دن (جب شریعت مکمل ہو گی یا اس پر عمل کا بدلہ ملے گا)۔ الدین بمعنی طاعت :یوم الدین سے مراد اطاعت کا دن

(جب اطاعت گزاروں کو بدلہ ملے گا)۔اصلی معنی کی تاکید :لیکن عبارت اصل معنی "یوم الجزاء" (بدلے کا دن) کو برقرار رکھتی ہے۔

"یوم" کو تخصیص کی وجہ (اضافت میں):

"یوم الدین" میں "یوم" کو خاص طور پر اضافت میں ذکر کرنے کی حکمت یہ ہے:دن کی تعظیم :اس دن کی عظمت اور اہمیت کو بیان کرنا۔اللہ کا انفراد :یہ بتانا کہ اس دن معاملات کا مکمل نفوذ اور اختیار صرف اللہ کا ہے۔اگرچہ وہ ہر دن کا مالک ہے، مگر اس دن یہ مالکیت اس طرح ظاہر ہوگی کہ کسی اور کو ذرہ برابر اختیار نہ ہوگا۔

تمام صفات (رب العالمین... مالک یوم الدین) کی جامع حکمت:

سورۃ الفاتحہ کی ابتدائی آیات میں اللہ تعالیٰ پر جو صفات جاری کی گئی ہیں (تمام جہانوں کا رب، موجد، پرورش کرنے والا، تمام نعمتوں کا مالک، رحمٰن، رحیم، یوم الدین کا مالک)، ان سب کو یکجا ذکر کرنے میں گہری حکمت ہے۔

مقصد)1

:اللہ کا مستحق حمد ہونا :یہ صفات دلالت کرتی ہیں کہ حمد کا حقیقی مستحق صرف اللہ ہے۔اس کے سوا کوئی اس کا حقدار نہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ہستی میں یہ صفات ہوں تو وہی حمد کی مستحق ہوتی ہے۔وصف پر کسی حکم کا مرتب ہونا (جیسے ان صفات پر حمد کا حکم) اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وہ وصف ہی اس حکم کا سبب ہے۔

مقصد :)2

دوسرے مستحق حمد یا عبادت نہیں :ان صفات کے ذکر میں یہ اشارہ (مفہوم) بھی ہے کہ جو ہستی ان صفات سے متصف نہ ہو، وہ حمد کی مستحق نہیں، چہ جائیکہ اس کی عبادت کی جائے۔یہ اشارہ سورت کے اگلے حصے ("إياك نعبد وإياك نستعين" - ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں) کے لیے دلیل بنتا ہے۔صفات کا اگلے مضمون سے تعلق (تفصیل):پہلی صفت (رب العالمین) :یہ حمد کا موجب (وجہ) بیان کرتی ہے، یعنی اللہ کا مخلوقات کو پیدا کرنا اور ان کی پرورش کرنا۔دوسری اور تیسری صفات (الرحمٰن الرحیم) :یہ بتاتی ہیں کہ اللہ کا یہ انعام اور رحمت اس کے فضل اور اپنے اختیار سے ہے، نہ کہ وہ کسی سابقہ عمل کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہے جس سے کوئی مخلوق اس نعمت کا مستحق بن جائے۔یہ اس کی مطلق قدرت اور فضل کو ظاہر کرتا ہے۔

چوتھی صفت (مالک یوم الدین) :یہ اختصاص (خاص ہونے) کو ثابت کرتی ہے۔یوم الدین کے معاملات کا مالک ہونا ایسی صفت ہے جس میں کوئی کسی صورت شریک نہیں ہو سکتا۔

وعدو وعید کا تضمن :

ان صفات کے ذکر میں حمد کرنے والوں کے لیے ثواب کا وعدہ اور روگردانی کرنے والوں کے لیے عذاب کی وعید بھی شامل ہے۔

[سورة الفاتحة (1) :آية 5]

خطاب، اختصاص اور روحانی سفر

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ثم إنه لما ذكر الحقيق بالحمد، ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك، أي :يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة، ليكون أدل على الاختصاص، وللترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود، فكأن المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً

والغيبة حضوراً، بنى أول الكلام على ما هو مبادي حال العارف من الذكر والفكر والتأمل في أسمائه والنظر في آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شأنه وباهر سلطانه، ثم قفى بما هو منتهى أمره وهو أن يخوض لجة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً.

اللهم اجعلنا من الواصلين للعين دون السامعين للأثر.

ترجمہ:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں)۔ پھر جب اس نے (اللہ نے) اس ہستی کو ذکر کیا جو حمد کا مستحق ہے، اور اسے عظیم صفات سے موصوف کیا جن سے وہ دیگر ہستیوں سے ممتاز ہو جاتا ہے، اور علم ایک متعین معلوم (ہستی) سے متعلق ہو گیا، تو اس (ہستی) سے مخاطب ہوا (کہا گیا) اے وہ ہستی جس کا حال ایسا (عظیم صفات والا) ہے، ہم تیری ہی عبادت اور تجھ ہی سے مدد مانگنے کو خاص کرتے ہیں۔ تاکہ یہ اختصاص (خاص ہونے) پر زیادہ دلالت کرنے والا ہو۔ روحانی ترقی: غیبت سے شہود تک اور (یہ خطاب) برہان (دلیل) سے عیان (مشاہدہ) کی طرف ترقی اور غیبت (مخاطب کے غائب ہونے) سے شہود (حاضر ہونے) کی طرف منتقل ہونے کے لیے ہے۔ پس گویا معلوم (علم سے جانا ہوا) عیان (دیکھا ہوا) ہو گیا، اور معقول (عقل سے سمجھا ہوا) مشاہدہ کیا ہوا ہو گیا، اور غیبت (عدم موجودگی) حضور (موجودگی) بن گئی۔ کلام کا آغاز ان چیزوں پر مبنی کیا گیا جو عارف (اللہ کو جاننے والے) کے حال کی ابتدائی باتیں ہیں: جیسے ذکر (یاد)، اور فکر (غور و فکر)، اور اس کے ناموں میں غور کرنا، اور اس کی نعمتوں (آلاء) میں نظر کرنا، اور اس کے عظیم شان اور واضح سلطنت پر اس کی صنعتوں (بنائی ہوئی چیزوں) سے دلیل پکڑنا۔ پھر اس (آغاز) کے بعد وہ چیز ذکر کی گئی جو اس (عارف) کے معاملے کی انتہا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ وصول (اللہ تک پہنچنے) کی گہرائیوں میں داخل ہو جائے، اور اہل مشاہدہ (اللہ کا مشاہدہ کرنے والوں) میں سے ہو جائے، پس وہ اسے عیاناً (دیکھنے کی طرح) دیکھے، اور اس سے شفاہاً (براہ راست گفتگو کی طرح) سرگوشی کرے۔ دعا اے اللہ! ہمیں ان لوگوں میں شامل فرما جو عین (حقیقت/مشاہدہ) تک پہنچنے والے ہیں، نہ کہ صرف اثر (سنی سنائی باتوں) کو سننے والے۔

تشریح:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ثم إنه لما ذكر الحقيق بالحمد،

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے وسط میں "إیاک نعبد وإیاک نستعین" فقرے کی بلاغت اور روحانی معنویت پر بحث کرتی ہے۔ خاص طور پر اللہ سے خطاب کے انداز میں تبدیلی اور اس کا بندے کے روحانی سفر سے تعلق۔

خطاب میں تبدیلی کی وجہ:

سورت کے شروع میں اللہ تعالیٰ کا ذکر غائب کے صیغے میں تھا ("الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم" - تمام حمد اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین، رحمٰن، رحیم ہے)۔ جب ان عظیم صفات کا ذکر کیا گیا جن سے اللہ تمام مخلوقات سے ممتاز ہو جاتا ہے، اور بندے کے علم میں وہ ذات باری تعالیٰ ایک متعین، پہچانی ہوئی ہستی کے طور پر واضح ہو گئی، تو اب براہ راست مخاطب (حاضر کے صیغے) سے بات شروع ہوئی ("إیاک نعبد وإیاک نستعین" - ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں)۔ یہ گویا معرفت کے بعد مکالمہ ہے۔

"إیاک" کو مقدم کرنے کی حکمت:

عربی قواعد کے مطابق، جب مفعول بہ (یہاں ضمیر "إیاک") کو فعل (نعبد، نستعین) سے پہلے لایا جائے تو اس میں اختصاص (خاص کرنا) کا معنی پیدا ہوتا ہے۔"إیاک نعبد وإیاک نستعین" کا مطلب ہے :صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور صرف تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔اس میں اللہ کی وحدانیت اور توحید کا اعلان ہے۔

خطاب میں تبدیلی (غیبت سے شہود) اور روحانی سفر:

یہ تبدیلی (غائب سے مخاطب کی طرف آنا) درحقیقت سالک کے روحانی سفر اور ترقی کی عکاسی کرتی ہے۔یہ برہان (دلیل اور عقلی استدلال) سے عیان (براہ راست مشاہدہ) کی طرف ترقی ہے۔یہ غیبت (اللہ کا غائب کے صیغے میں ذکر) سے شہود (اللہ کا حاضر کے صیغے میں خطاب) کی طرف انتقال ہے۔گویا جو ہستی پہلے صرف علم سے معلوم تھی، اب مشاہدہ میں آگئی۔جو عقل سے سمجھی گئی تھی، اب گویا دیکھی گئی۔اور غیبت حضور میں بدل گئی۔(یہاں مراد آنکھوں کا دیکھنا نہیں، بلکہ معرفت اور قرب کی وہ حالت ہے جہاں بندہ اللہ کو گویا حاضر محسوس کرتا ہے)۔

مقاماتِ سلوک:

سورت کا پہلا حصہ (الحمد للہ... مالک یوم الدین) ان چیزوں پر مبنی ہے جو عارف کے ابتدائی حال ہیں۔ان میں یہ شامل ہیں:ذکر و فکر: اللہ کا ذکر کرنا اور اس میں غور و فکر کرنا۔اسماء و صفات میں تأمل :اللہ کے ناموں اور صفات میں گہرائی سے سوچنا۔آلاء (نعمتوں) میں نظر :اللہ کی نشانیوں اور نعمتوں کو دیکھنا۔صنائع سے استدلال :اس کی بنائی ہوئی کائنات سے اس کے عظیم شان اور بادشاہی پر دلیل پکڑنا۔دوسرا حصہ (إیاک نعبد وإیاک نستعین...) اس چیز کے لیے ہے جو عارف کی انتہا ہے۔وہ یہ ہے کہ :لجۃ الوصول میں داخل ہونا: قرب الٰہی اور وصال کی گہرائیوں میں اتر جانا۔اہل مشاہدہ بننا :اللہ کا مشاہدہ کرنے والوں میں شامل ہو جانا۔عیاناً دیکھنا :اسے گویا براہ راست دیکھنا۔شفاہاً مناجات :اس سے گویا روبرو گفتگو کرنا۔

دعا:

عبارت کے آخر میں ایک خوبصورت دعا ہے کہ اللہ ہمیں ان لوگوں میں شامل فرمائے جو حقیقت کو عین (مشاہدہ) سے پاتے ہیں، نہ کہ صرف اثر (نقل، روایت یا سنی سنائی بات) سے۔

خطاب میں تنوع اور ضمیر "إیا" کی تحقیق

ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع. فيعدل من الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس، كقوله تعالى :حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وقوله :وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ وقول امرئ القيس:

تطاوَلَ ليلُكَ بالإثمدِ ... ونامَ الخليُّ ولم تَرْقُدِ

وباتَ وباتَتْ له ليلة ... كَلَيْلَةِ ذي العائرِ الأرْمَدِ

وَذَلِكَ منْ نَبأٍ جاءني ... وَخبرْتهُ عَن أَبِي الأَسْودِ

وإيا ضمير منصوب منفصل، وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب، كالتاء في أنتَ والكاف في أرأيتك. وقال الخليل :إيا مضاف إليها، واحتج بما حكاه عن بعض

العرب إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب، وهو شاذ لا يعتمد عليه. وقيل: هي الضمائر، وإيا عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم إليها إيا لتستقل به، وقيل: الضمير هو المجموع. وقرئ إِيَّاكَ بفتح الهمزة و «هياك» بقلبها هاء.

ترجمہ؛

"عربوں کی عادت کلام میں فنکاری دکھانا اور سامعین کو تروتازہ اور چست رکھنے کے لیے ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونا ہے، چنانچہ وہ خطاب سے غیبت کی طرف، اور غیبت سے تکلم کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور اس کے برعکس بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: 'حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ' (یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور وہ انہیں لے کر چلتی ہیں)۔ اور اس کا فرمان: 'وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ' (اور اللہ ہی ہے جو ہوائیں بھیجتا ہے تو وہ بادل اٹھاتی ہیں، پھر ہم اسے ہانک کر لے جاتے ہیں)۔ اور امرؤ القیس کا قول: تطاوَلَ ليلُكَ بالإثمِدِ... ونامَ الخليُّ ولم ترْقُدِ (تیری رات اثمد (جگہ کا نام) میں دراز ہو گئی... اور خالی الذہن سو گیا اور تو نہیں سویا) وباتَ وباتَتْ له ليلةٌ... كَلَيْلَةِ ذي العائرِ الأرْمَدِ (اور اس نے رات گزاری اور اس کے لیے ایسی رات آئی... جیسے آشوب چشم والے بیمار کی رات) وَذَلِكَ مِنْ نَبَأٍ جاءَني... وَخُبِّرْتُهُ عَنْ أَبِي الأَسْوَدِ (اور یہ اس خبر کی وجہ سے ہے جو مجھے پہنچی... اور میں نے اسے ابو الاسود سے روایت کیا) اور 'إيا' ضمیر منصوب منفصل ہے، اور اس کے ساتھ جو یاء، کاف اور ہاء ملحق ہوتے ہیں وہ تکلم، خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کے لیے زائد حروف ہیں، ان کا اعراب میں کوئی محل نہیں، جیسے 'أَنْتَ' میں تاء اور 'أَرَأَيْتَكَ' میں کاف۔ اور خلیل نے کہا: 'إيا' مضاف ہے اور اس کی دلیل وہ قول ہے جو اس نے بعض عربوں سے نقل کیا ہے کہ 'جب آدمی ساٹھ سال کا ہو جائے تو اس سے اور نوجوان عورتوں سے پرہیز کرو' ('فإياه وإيا الشواب') اور یہ شاذ ہے، اس پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔ اور کہا گیا ہے: یہ ضمائر ہیں، اور 'إيا' ایک ستون (بنیادی جزو) ہے، کیونکہ جب اسے عوامل سے جدا کیا گیا تو اس کا اکیلے تلفظ کرنا مشکل ہو گیا، اس لیے اس کے ساتھ 'إيا' کو ملا دیا گیا تاکہ وہ اس کے ذریعے مستقل ہو سکے۔ اور کہا گیا ہے: ضمیر مجموعہ (یعنی 'إيا' اور اس کے ساتھ ملحق حرف) ہے۔ اور 'إِيَّاكَ' ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اور 'هياك' ہمزہ کو ہاء سے بدل کر بھی پڑھا گیا ہے۔"

تشریح؛

ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع.

مصنفؒ کی یہ عبارت عربی زبان کی ایک بلاغتی خصوصیت (خطاب کے انداز میں تنوع) اور ضمیر "إيا" کی ساخت اور اعراب کے بارے میں مختلف نحوی آراء کو بیان کرتی ہے۔

کلام میں تنوع اور اسلوب کی تبدیلی (التفات): "ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع": مصنف یہاں بیان کر رہے ہیں کہ عربوں کا یہ ایک عام طریقہ تھا کہ وہ اپنی گفتگو اور کلام میں فنکاری اور خوبصورتی پیدا کرنے کے لیے مختلف اسالیب اختیار کرتے تھے۔ اس کا ایک بڑا مقصد یہ ہوتا تھا کہ کلام میں تازگی پیدا ہو اور سننے والے کی توجہ برقرار رہے، وہ اکتاہٹ کا شکار نہ ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک ہی موضوع پر بات کرتے ہوئے اچانک انداز بدل دیا جائے تاکہ سامعین چونک جائیں اور مزید غور سے سنیں۔

"فيعدل من الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس" :

اسلوب کی تبدیلی کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ متکلم بات کرتے کرتے ایک صیغے سے دوسرے صیغے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مثلاً خطاب سے غیبت :یعنی بات مخاطب (تم 'آپ) سے شروع کی جائے اور پھر اسی شخص یا چیز کا ذکر غائب (وہ 'اس) کے صیغے سے کیا جانے لگے۔غیبت سے تکلم :یعنی بات غائب (وہ 'اس) کے صیغے سے شروع ہو اور پھر متکلم (میں 'ہم) کا صیغہ استعمال ہونے لگے۔اور اس کے برعکس :یعنی تکلم سے خطاب 'خطاب سے تکلم 'تکلم سے غیبت وغیرہ۔ عربی بلاغت میں اس صنعت کو "التفات" کہتے ہیں۔

مثالیں:

قرآنی مثال ۱ :

"حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" (سورۃ یونس :۲۲)

ترجمہ :"یہاں تک کہ جب تم (کُنْتُمْ - خطاب/دوسرا شخص جمع) کشتی میں ہوتے ہو اور وہ (کشتیاں) انہیں (بِہِمْ - غائب/ تیسرا شخص جمع) لے کر چلتی ہیں۔" تشریح :یہاں اللہ تعالیٰ پہلے لوگوں سے براہِ راست مخاطب ہیں ("کُنْتُمْ" - تم سب)' لیکن فوراً بعد کشتیوں کے چلنے کا ذکر کرتے ہوئے ضمیر بدل کر "بِہِمْ" (ان کو) کر دیا' جو کہ غائب کا صیغہ ہے۔ یہ التفات کی بہترین مثال ہے جو کلام میں ایک خاص حسن اور زور پیدا کرتی ہے۔ پہلے براہِ راست توجہ دلائی' پھر منظر کو وسیع تر تناظر میں پیش کیا۔

قرآنی مثال ۲ :

"وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ" (سورۃ فاطر :۹)

ترجمہ :"اور اللہ ہی ہے جس نے ہوائیں بھیجیں (أَرْسَلَ - غائب/ تیسرا شخص واحد' فاعل اللہ)' پھر وہ (ہوائیں) بادل اٹھاتی ہیں' پھر ہم (فَسُقْنَاهُ - تکلم/پہلا شخص جمع) اسے ہانک کر لے جاتے ہیں۔" تشریح :آیت کا آغاز اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غائب کے صیغے میں ہوتا ہے ("أَرْسَلَ" - اس نے بھیجا)۔ پھر جب بادلوں کو پانی پلانے کے لیے ہانک کر لے جانے کا ذکر آتا ہے' تو اللہ تعالیٰ اپنی عظمت اور قدرت کے اظہار کے لیے صیغۂ تکلم جمع ("فَسُقْنَاهُ" - ہم نے اسے ہانکا) استعمال فرماتے ہیں۔ یہ غیبت سے تکلم کی طرف التفات ہے۔

امرؤالقیس کا شعر :

تطاوَلَ ليلُكَ بالإِثمدِ ... ونامَ الخليُّ ولم تَرْقُدِ

(تیری رات اثمد (مقام) پر دراز ہو گئی ...اور بے فکر (شخص) سو گیا اور تو (تَرْقُدِ - خطاب/دوسرا شخص) نہیں سویا)

وباتَ وباتَتْ له ليلة ... كَلَيْلَةِ ذي العائرِ الأَرْمَدِ

(اور اس نے رات گزاری اور اس کے لیے ایسی رات آئی... جیسی آشوب چشم والے بیمار کی رات)

وَذَلِكَ مِنْ نَبَأٍ جاءَنِي ... وَخبرْتهُ عَن أَبِي الأَسْوَدِ

(اور یہ اس خبر کی وجہ سے ہے جو مجھے پہنچی ...اور میں نے اسے ابو الاسود سے روایت کیا) تشریح :یہاں شاعر پہلے شعر میں خود سے یا کسی فرضی مخاطب سے کلام کر رہا ہے ("لیلُکَ"' "لم تَرْقُدِ")۔ دوسرے شعر میں وہ اپنے آپ کو غائب کے صیغے میں بیان کرتا ہے ("وباتَ"' "لہ") گویا کسی اور کی بات کر رہا ہو۔ پھر تیسرے شعر میں وہ اپنی ذات کی طرف لوٹتا ہے اور متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہے ("جاءَنی"' "خبرْتہُ")۔ یہ ایک ہی تسلسل میں خطاب' غیبت اور تکلم کے مابین خوبصورت التفات ہے۔

"مصنف کا مقصد

یہ اشعار ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اسلوبیاتی تنوع (خطاب، غیبت، تکلم کے صیغوں میں تبدیلی) صرف قرآنی بلاغت کی خصوصیت نہیں، بلکہ یہ عربی زبان کا ایک بنیادی اور فطری پہلو ہے، جو فصحاء اور شعراء کے کلام میں بھی عام ہے۔ یہ تبدیلی کلام میں تازگی، خوبصورتی اور سامع کے لیے دلچسپی پیدا کرتی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا یہ انداز عربی زبان کی اعلیٰ ترین فصاحت و بلاغت کے مطابق ہے اور اسے کوئی نقص نہیں سمجھا جانا چاہیے۔

ضمیر 'إیا' اور اس کے ملحقات کی نحوی حیثیت:

"وإيا ضمير منصوب منفصل، وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب، كالتاء في أنتَ والكاف في أرأيتك.

اب مصنف ایک خاص ضمیر 'إیا' (جیسے إِیّاکَ، إِیّایَ، إِیّاهُ) کی گرامر کی رو سے حیثیت بیان کر رہے ہیں۔ 'إیا' ایک "ضمیر منصوب منفصل" ہے۔ ضمیر: وہ کلمہ جو اسم کی جگہ استعمال ہو (میں، تم، وہ)۔ منصوب: عربی گرامر میں اسم کی وہ حالت جو عموماً مفعول بہ ہونے کی وجہ سے آتی ہے (جیسے 'إِیّاکَ نَعۡبُدُ' میں 'إِیّاکَ' مفعول بہ مقدم ہے)۔ منفصل: وہ ضمیر جو فعل یا حرف سے جڑی ہوئی نہ ہو، بلکہ الگ سے لکھی اور پڑھی جائے (متصل کی ضد، جیسے 'ضَرَبۡتُکَ' میں 'کَ' ضمیر متصل ہے)۔ اس 'إیا' کے ساتھ جو 'ی' (جیسے إِیّایَ - مجھے)، 'ک' (جیسے إِیّاکَ - تجھے) اور 'ہ' (جیسے إِیّاهُ - اسے) لگتے ہیں، وہ محض یہ بتانے کے لیے زائد حروف ہیں کہ یہ ضمیر متکلم (پہلا شخص)، مخاطب (دوسرا شخص) یا غائب (تیسرا شخص) کے لیے ہے۔ ان حروف کا اپنا کوئی اعراب (یعنی یہ مرفوع، منصوب یا مجرور نہیں ہوتے) نہیں ہوتا۔ اس کی مثالیں دی ہیں: جیسے 'أَنۡتَ' (تو) میں 'تَ' صرف خطاب کی علامت ہے، اس کا اپنا کوئی اعراب نہیں۔ اسی طرح 'أَرَأَیۡتَکَ' (کیا تو نے دیکھا) میں 'کَ' بھی خطاب کی علامت ہے۔ (یہاں 'أَرَأَیۡتَکَ' کی مثال تھوڑی مختلف ہے کیونکہ اس میں 'کَ' مفعول بھی ہے، لیکن مصنف کی مراد شاید یہ ہے کہ یہ حروف صرف معانی کی تعیین کے لیے آتے ہیں)۔ زیادہ بہتر مثال 'تاء الفاعل' جیسے 'ضَرَبۡتُ' میں 'تُ' ہے۔

"وقال الخلیل:

إيا مضاف إليها، واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب، وهو شاذ لا يعتمد عليه.

مشہور ماہر لغت و نحو خلیل بن احمد فراہیدی کی ایک مختلف رائے نقل کی گئی ہے۔ وہ کہتے تھے کہ 'إیا' خود ایک اسم (مضاف) ہے اور اس کے بعد آنے والے حروف (یاء، کاف، ہاء) مضاف الیہ ہیں (یعنی ان کا تعلق 'إیا' سے اضافت کا ہے)۔ انہوں نے اپنی دلیل کے طور پر عربوں کا ایک نادر قول پیش کیا: "إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب" (جب آدمی ساٹھ سال کا ہو جائے تو اس سے بچو اور جوان عورتوں سے بچو)۔ یہاں 'فإياه' (پس اس سے) اور 'إيا الشواب' (جوان عورتوں سے) میں 'إیا' کو مضاف اور 'ہ' ضمیر اور 'الشواب' اسم ظاہر کو مضاف الیہ مانا گیا ہے۔ لیکن مصنف فوراً واضح کرتے ہیں کہ خلیل کی یہ رائے "شاذ" (قواعد عامہ کے خلاف، نادر) ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔ یعنی جمہور نحویین اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔ "وقیل: ہی الضمائر، وإیا عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم إليها إيا لتستقل به، وقیل: الضمیر ہو المجموع." تشریح: 'إیا' کی ساخت کے بارے میں دو مزید آراء کا ذکر ہے: پہلی رائے: اصل ضمیر تو وہی حروف (یاء، کاف، ہاء) ہیں، لیکن چونکہ یہ حروف جب اپنے عامل (فعل وغیرہ) سے جدا ہو کر آتے ہیں تو ان کا

اکیلے تلفظ کرنا ممکن نہیں ہوتا (مثلاً صرف 'کَ' یا 'یَ' کو بطور مفعول منفصل کیسے پڑھا جائے؟)' اس لیے ان کے ساتھ 'إیا' کو ایک سہارے (عمدة) کے طور پر جوڑ دیا گیا تاکہ وہ ایک مستقل کلمے کے طور پر بولے جا سکیں۔ دوسری رائے: ضمیر دراصل یہ پورا مجموعہ ہے' یعنی 'إیا' اور اس کے ساتھ جڑا ہوا حرف (مثلاً 'إِیَّاکَ' پورا ایک ضمیر ہے)۔ یہ رائے زیادہ عام اور قابل فہم ہے۔ "وقرئ إِیَّاکَ بفتح الھمزۃ و» ھیاک « بقلبھا ہاء۔" تشریح: آخر میں 'إِیَّاکَ' کی دو مختلف قراءتوں کا ذکر کیا گیا ہے جو عربوں میں رائج تھیں: ایک قراءت میں 'إِیَّاکَ' کے شروع والے ہمزہ (ء) کو زبر (فتحہ) کے ساتھ "أَیَّاکَ" (أَیَّاکَ) پڑھا جاتا تھا۔ دوسری قراءت میں ہمزہ کو 'ھ' سے بدل کر "ھیاک" (ھِیَّاکَ یا ھَیَّاکَ' تلفظ میں اختلاف ہو سکتا ہے) پڑھا جاتا تھا۔ یہ لغات اور قبائل کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔

خطاب میں تنوع (التفنن فی الکلام):

العبادۃ اور الاستعانۃ: معانی' اقسام' اور جمع کے صیغے کی حکمت

والعبادة: أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبّد أي مذلل، وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة، ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى. والاستعانة: طلب المعونة وهي: إما ضرورية، أو غير ضرورية. والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل. وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي، أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه، وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة في المهمات كلها، أو في أداء العبادات، والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة، وحاضري صلاة الجماعة. أو له ولسائر الموحدين. أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب إليها ولهذا شرعت الجماعة

ترجمہ:

اور العبادۃ (عبادت): یہ خضوع (جھکنے) اور تذلل (انتہائی عاجزی) کی آخری حد ہے۔ اور اسی سے (لفظ) ہے: طریق معبّد (ہموار کی ہوئی سڑک) یعنی جو (چلنے کے لیے) نرم کی گئی ہو۔ اور ثوب ذو عبدۃ (موٹا کپڑا) جب وہ انتہائی موٹا ہو۔ اور اسی لیے (عبادت کا لفظ) صرف اللہ تعالیٰ کے لیے عاجزی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ استعانت (مدد مانگنا) کی تعریف اور اقسام اور الاستعانۃ (مدد مانگنا): یہ مدد (معونۃ) طلب کرنا ہے۔ اور یہ (مدد) یا تو ضروری (جس کے بغیر کام نہ ہو) ہے' یا غیر ضروری ہے۔ اور ضروری (مدد) وہ ہے جس کے بغیر فعل (کام) واقع نہ ہو' جیسے فاعل کی قدرت' اور اس کا تصور (سمجھ)' اور آلے اور مادے کا حصول جس سے اور جس میں کام کیا جائے۔ اور جب یہ سب جمع ہو جائیں تو آدمی کو استطاعت والا کہا جاتا ہے اور اس پر کام کا مکلّف ہونا صحیح ہو جاتا ہے۔ اور غیر ضروری (مدد) وہ ہے جو فعل کو آسان اور سہل بنا دے' جیسے پیدل چلنے کی قدرت رکھنے والے کے لیے سفر میں سواری۔ یا جو فاعل کو فعل کے قریب کر دے اور اسے اس پر ابھارے۔ اور یہ قسم (غیر ضروری مدد) تکلیف (شرعی ذمہ داری) کے صحیح ہونے پر منحصر نہیں۔ اور (آیت میں الاستعانۃ سے) مراد تمام اہم کاموں میں مدد مانگنا ہے' یا عبادات کو ادا کرنے میں (مدد مانگنا)۔ "نعبد" اور "نستعین" میں پوشیدہ فاعل اور دونوں فعلوں (نعبد اور نستعین) میں جو پوشیدہ ضمیر (فاعل) ہے وہ قاری (پڑھنے والا) اور اس کے ساتھ والے (فرشتے' اور باجماعت نماز میں حاضر ہونے والے) ہیں۔ یا (مراد) وہ (قاری) اور باقی تمام موحد (اللہ کو ایک ماننے والے) ہیں۔ جمع کے صیغے

(نعبد، نستعین) استعمال کرنے کی حکمت (قاری) اپنی عبادت کو ان (دوسروں) کی عبادتوں کے ساتھ شامل کر لیتا ہے، اور اپنی حاجت کو ان کی حاجتوں کے ساتھ ملا لیتا ہے، تاکہ شاید ان کی برکت سے اس کی عبادت قبول ہو جائے اور اس کی دعا قبول ہو جائے۔ اور اسی لیے باجماعت نماز مشروع کی گئی ہے۔

تشریح:

والعبادة :أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبّد أي مذلل،

عبادت کا مطلب؛

عبارت کی رو سے "عبادت" کا مطلب ہے "مکمل عاجزی اور انکساری کی آخری حد تک پہنچ جانا۔" اس میں نہ صرف ظاہری اعمال شامل ہیں بلکہ دلی کیفیت اور روح کی گہرائیوں سے اللہ کے سامنے جھکنا بھی شامل ہے۔

مثالوں سے وضاحت:

"طریق معبّد" :یعنی ایسی سڑک جسے نرم اور ہموار کر دیا گیا ہو تاکہ اس پر چلنا آسان ہو جائے۔ یہاں "معبّد" کا مطلب ہے "ذلل" یا "نرم کیا ہوا"۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جس طرح راستہ نرم کیا جاتا ہے، اسی طرح عبادت کے ذریعے انسان کا نفس اللہ کے سامنے نرم اور تابع ہو جاتا ہے۔ "ثوب ذو عبدة" :ایسا کپڑا جو بہت موٹا اور گہرا ہو، یعنی مضبوط۔ یہ مثال عبادت کی پختگی اور مضبوطی کو ظاہر کرتی ہے، یعنی جب انسان کامل عاجزی اختیار کرتا ہے تو اس کا تعلق اللہ سے مضبوط ہو جاتا ہے۔ خاص استعمال :یہ نقطہ انتہائی اہم ہے کہ "عبادت" کا لفظ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی اور انکساری کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کسی اور کے لیے یہ لفظ استعمال نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ کامل عاجزی اور انتہائی تعظیم صرف اور صرف اللہ ہی کے لائق ہے۔

۔الاستعانة (مدد طلب کرنا) : معنی :

"استعانة" کا مطلب ہے "مدد طلب کرنا" یا "معاونت چاہنا"۔ یہ مدد دو طرح کی ہو سکتی ہے :الف) ضروری مدد (ضروریة) :یہ وہ مدد ہے جس کے بغیر کوئی کام ممکن ہی نہ ہو، مثلاً: فاعل کی قدرت (اقتدار الفاعل) :کام کرنے والے کی اہلیت اور طاقت۔ تصور :کام کا صحیح تصور اور سمجھ۔ آلات اور مواد کا حصول (حصول آلة ومادة) :وہ اوزار اور چیزیں جن سے کام کیا جائے گا۔ استطاعت :جب یہ تمام چیزیں جمع ہو جائیں تو انسان "استطاعت" والا کہلاتا ہے اور اس پر عمل کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ یہ مدد براہ راست اللہ کی طرف سے ہوتی ہے جو انسان کو یہ بنیادی صلاحیتیں اور ذرائع فراہم کرتا ہے۔ ب) غیر ضروری مدد (غیر ضروریة) :یہ وہ مدد ہے جو کام کو آسان اور سہل بنا دے، اگرچہ اس کے بغیر بھی کام ممکن ہو، مثلاً: سفر میں سواری (راحلة فی السفر) :چلنے پر قادر شخص کے لیے بھی سواری سفر کو آسان بنا دیتی ہے۔ کام کی ترغیب و تحریک :ایسی چیزیں جو انسان کو کام کی طرف مائل کریں یا اسے بہتر طریقے سے کرنے میں مدد دیں۔ تکلیف پر اثر نہیں :اس قسم کی مدد پر فرضیت یا تکلیف کا انحصار نہیں ہوتا، یعنی اگر یہ مدد نہ بھی ملے تب بھی انسان پر عمل کی ذمہ داری رہتی ہے۔ مراد :یہاں استعانت سے مراد تمام اہم امور میں، خاص طور پر عبادات کی ادائیگی میں، اللہ سے مدد طلب کرنا ہے۔

۔ضمیروں کا استعمال اور جماعت کا مقصد:

"إیاک نعبد وإیاک نستعین" میں ضمیر :عبارت بتاتی ہے کہ فعل "نعبد" (ہم عبادت کرتے ہیں) اور "نستعین" (ہم مدد مانگتے ہیں) میں پوشیدہ ضمیر (جو "ہم" کو ظاہر کرتا ہے) سے مراد قاری (نماز پڑھنے والا) اور اس کے ساتھ موجود فرشتے (حفظہ) اور جماعت میں حاضر

ہونے والے لوگ ہیں۔ایک اور تعبیر یہ ہے کہ اس سے مراد قاری اور تمام موحدین (اللہ کو ایک ماننے والے) ہیں۔جماعت کا مقصد: یہاں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ انسان اپنی عبادت اور اپنی حاجت کو دوسروں (جماعت کے افراد) کی عبادت اور حاجت کے ساتھ کیوں شامل کرتا ہے۔"ادرج عبادتہ فی تضاعیف عبادتہم وخلط حاجتہ بحاجتہم لعلہا تقبل ببرکتہا ویجاب إلیہا" :یعنی وہ اپنی عبادت کو ان کی عبادت میں شامل کرتا ہے اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت میں ملا دیتا ہے' تاکہ شاید ان کی برکت سے اس کی عبادت قبول ہو جائے اور اس کی دعا قبول کی جائے۔شریعت کی حکمت :اسی حکمت کی بنا پر جماعت (باجماعت نماز) کو مشروع کیا گیا ہے۔جب بہت سے لوگ ایک ساتھ اللہ سے دعا کرتے ہیں' تو ان میں سے کسی ایک کی قبولیت دوسروں کے لیے بھی باعث برکت بنتی ہے اور اللہ کی رحمت زیادہ متوجہ ہوتی ہے۔

"إیاک" کو مقدم کرنا : تعظیم 'اختصاص اور روحانی معنویت

وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما (معناه نعبدك ولا نعبد غيرك) وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات، ومنه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة سنية بينه وبين الحق، فإن العارف إنما يحق وصوله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه، حتى إنه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة له ومنتسبة إليه، ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حين قال :لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا. على ما حكاه عن كليمه حين قال :إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ.

ترجمہ؛

اور مفعول (إیاک) کو مقدم (پہلے ذکر) کیا گیا۔ (اس کی وجوہات یہ ہیں:) تعظیم (بزرگی) کے لیے۔اور اس (مفعول) کی اہمیت (اہتمام) کے لیے۔اور حصر (خاص کرنے) پر دلالت کے لیے۔اور اسی لیے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا :"(اس کا) معنی ہے: ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تیرے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے"۔اور اس لیے کہ اس چیز کو مقدم کیا گیا جو وجود میں مقدم ہے (یعنی اللہ کی ذات) اور اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے کہ عبادت کرنے والے کی نظر سب سے پہلے اور بنیادی طور پر معبود (جس کی عبادت کی جائے) کی طرف ہونی چاہیے۔اور پھر اس (معبود) سے عبادت کی طرف' اس لحاظ سے نہیں کہ وہ اس (عبادت کرنے والے) سے صادر ہوئی ہے' بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ اس (معبود) کی طرف ایک شریف نسبت ہے' اور اس (بندے) اور حق کے درمیان ایک بلند تعلق ہے۔عارف کا حال اور قرب کے درجاتپس بیشک عارف (اللہ کو جاننے والا) کا وصول (اللہ تک پہنچنا) صرف اس وقت درست ہوتا ہے جب وہ جنابِ قدس (اللہ کی پاک ذات) کے مشاہدے میں مستغرق ہو جائے' اور اللہ کے سوا ہر چیز سے غائب ہو جائے۔یہاں تک کہ وہ اپنے نفس کو اور اپنی کسی بھی حالت کو بھی ملاحظہ نہ کرے' مگر اس لحاظ سے کہ وہ اللہ کی طرف سے ملاحظہ کی جا رہی ہے اور اس سے نسبت رکھتی ہے۔قرآنی مثالوں سے فضیلت کا بیان اور اسی لیے اللہ نے اپنے محبوب (محمد ﷺ) کے بارے میں جو بات نقل فرمائی جب انہوں نے کہا :"غم نہ کر' بیشک اللہ ہمارے ساتھ ہے" (سورۃ التوبہ آیت ۴۰)' اسے اپنے کلیم (موسیٰ علیہ السلام) کے بارے میں نقل کی گئی بات پر فضیلت دی جب انہوں نے کہا :"بیشک میرے ساتھ میرا رب ہے' وہ ضرور مجھے راستہ دکھائے گا" (سورۃ الشعراء آیت ۶۲)۔

تشریح؛

وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما (معناه نعبدك ولا نعبد غيرك) وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات،

مفعول کو مقدم کرنے کے فوائد؛

عربی زبان کے قواعد میں جب فعل (کام) کے بعد مفعول (جس پر کام کیا جائے) آتا ہے تو یہ عام ترتیب ہے۔ لیکن جب مفعول کو فعل پر مقدم (پہلے) کر دیا جائے تو اس میں کئی معنوی فوائد پنہاں ہوتے ہیں۔ مصنفؒ نے یہاں تین اہم فوائد کا ذکر کیا ہے:

تعظیم (بزرگی):

جب آپ کسی چیز یا ہستی کو پہلے ذکر کرتے ہیں تو یہ اس کی اہمیت اور عظمت کو اجاگر کرتا ہے۔ "إیاک" (صرف تجھ کو) کو پہلے لانے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبادت اور استعانت کا حق صرف اللہ کے لیے ہے، اور وہی سب سے زیادہ تعظیم کا مستحق ہے۔ یہ اس کی ذات کی عظمت کو نمایاں کرتا ہے۔

اہتمام (توجہ/اہمیت):

مفعول کو مقدم کرنے سے اس پر خاص توجہ مبذول کرائی جاتی ہے۔ گویا کہ اس کا ذکر سب سے پہلے کرنا یہ بتاتا ہے کہ یہ چیز سب سے اہم اور قابل توجہ ہے۔ یہاں اللہ کی ذات سب سے زیادہ اہم ہے، اسی لیے اس کا ذکر سب سے پہلے کیا گیا۔

حصر (اختصاص):

یہ سب سے اہم نکتہ ہے جو بلاغت میں بیان کیا جاتا ہے۔ مفعول کو فعل پر مقدم کرنے سے حصر پیدا ہوتا ہے، یعنی یہ بتاتا ہے کہ کام صرف اسی ایک ذات کے لیے ہے، کسی اور کے لیے نہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول :"نعبدک ولا نعبد غیرک" (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تیرے سوا کسی اور کی عبادت نہیں کرتے)۔ یہ تفسیر حصر کے معنی کو بالکل واضح کر دیتی ہے کہ عبادت اور مدد صرف اللہ کے لیے مخصوص ہے۔ یہ توحید کا بنیادی اصول ہے۔

وجود میں اولیت اور عابد کا نظریہ

تقدیم ما ہو مقدم فی الوجود :یعنی اس چیز کو مقدم کرنا جو وجود میں بھی مقدم ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کا خالق و مالک ہے۔ اس لیے اس کی ذات کا ذکر پہلے کرنا وجودی حقیقت سے ہم آہنگی رکھتا ہے۔ عابد کا نظریہ :عابد کو چاہیے کہ اس کی نظر سب سے پہلے اور بنیادی طور پر معبود (اللہ) کی ذات پر ہو، اور پھر اس سے عبادت کی طرف۔ نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ اس سے صادر ہونے والی کوئی عبادت ہے :یعنی یہ نہ سوچے کہ "میں کتنی اچھی عبادت کر رہا ہوں" یا "یہ میری طرف سے کی گئی ایک نیکی ہے"۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ اس (اللہ) سے ایک شاندار نسبت اور اس کے اور حق کے درمیان ایک بلند تعلق ہے :عابد کو اپنی عبادت کو اپنی طرف منسوب کرنے کے بجائے اسے اللہ کی طرف ایک تعلق، ایک خوبصورت نسبت اور ایک روحانی رشتہ سمجھنا چاہیے جو اسے اپنے خالق سے جوڑتا ہے۔

عارف کا مقام :

حقیقی عارف (اللہ کو پہچاننے والا) اس وقت ہی اپنے مقصد تک پہنچتا ہے جب وہ جنابِ قدس (اللہ کی پاکیزہ ذات) کے مشاہدے میں مکمل طور پر مستغرق ہو جائے اور اس کے سوا ہر چیز سے غافل ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ نہ اپنی ذات کو ملاحظہ کرے اور نہ اپنے کسی حال کو، مگر اس حیثیت سے کہ وہ (اس کی ذات اور اس کے احوال) اللہ کے لیے ملاحظہ ہیں اور اس سے منسوب ہیں۔ یعنی سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے اور اللہ ہی کے لیے ہے۔

حبیب (نبی اکرم ﷺ) اور کلیم (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کے اقوال میں فرق؛

مصنفؒ اس نظریے کی تائید میں دو عظیم پیغمبروں کے اقوال کا حوالہ دیتے ہیں جو قرآن میں مذکور ہیں: نبی اکرم ﷺ کا قول (غارِ ثور میں): "لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا" (غم نہ کرو، بے شک اللہ ہمارے ساتھ ہے) یہاں "معنا" (ہمارے ساتھ) میں "ہم" کا ذکر پہلے ہے اور پھر اللہ کی معیت کا۔ اس میں عمومی معیت اور اللہ کی ذات پر بھرپور اعتماد ظاہر ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے اپنا ذکر پہلے کیا، پھر اللہ کی معیت کو بیان کیا۔ یہ زیادہ فضیلت والا اقرار دیا گیا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول: "إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ" (بے شک میرے ساتھ میرا رب ہے، وہ مجھے ضرور راستہ دکھائے گا) یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "معی" (میرے ساتھ) میں اپنی ذات کا ذکر کیا اور پھر "ربی" (میرا رب) کا ذکر کیا۔ اس میں بھی معیت کا اظہار ہے، لیکن مصنفؒ نے پہلے قول کو زیادہ فضیلت والا اقرار دیا ہے۔

تفضیل کی وجہ:

نبی اکرم ﷺ کے قول میں زیادہ فضیلت اس وجہ سے ہے کہ اس میں بندے کی فنا فی اللہ کی حالت زیادہ نمایاں ہے۔ جب آپ کہتے ہیں "اللہ ہمارے ساتھ ہے" تو یہ اس بات پر گہرا یقین ظاہر کرتا ہے کہ اللہ کی ذات ہی سب کچھ ہے، اور آپ اس کے ساتھ خود کو پوری طرح منسلک کر چکے ہیں۔ یہ مقام فنا (اپنے وجود کو اللہ کے وجود میں محو کر دینا) کے قریب تر ہے۔ جب کہ "میرے ساتھ میرا رب ہے" میں اپنی ذات (میں) کا ادراک نسبتاً زیادہ موجود ہے۔ یہ عارف کے اس مقام کی مزید وضاحت کرتا ہے جہاں وہ اپنی ذات کو بھی اللہ کے ملاحظے کے تناظر میں دیکھتا ہے۔

"إیاک" کا تکرار، عبادت واستعانت کی ترتیب اور حکمتیں

وكرر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير، وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي، ويعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة. وأقول: لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجحاً واعتداداً منه بما يصدر عنه، فعقبه بقوله: وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ليدل على أن العبادة أيضاً مما لا يتم ولا يستتب له إلا بمعونة منه وتوفيق. وقيل: الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك. وقرئ بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم فإنهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم ينضم ما بعدها.

ترجمہ؛

اور ضمیر (إیاک) کو دوبارہ ذکر کیا گیا، اس بات پر صراحت (کھلا بیان) کرنے کے لیے کہ صرف وہی ہستی ہے جس سے مدد مانگی جاتی ہے، کوئی اور نہیں۔ عبادت کو استعانت پر مقدم کرنا اور العبادۃ (عبادت) کو الاستعانۃ (مدد مانگنے) پر مقدم کیا گیا (پہلے ذکر کیا گیا)۔ تاکہ آیتوں کے اختتام (قافیے) میں مطابقت رہے۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہو کہ وسیلے (عبادت) کو حاجت (مدد) مانگنے سے پہلے پیش کرنا، قبولیت کے زیادہ قریب ہے۔ ترتیب کی ایک منفرد حکمت (مفسر کا نقطہ نظر) اور میں کہتا ہوں: جب کلام کرنے والا

(بندہ) عبادت کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے، یا اس کا ارادہ کرتا ہے، تو اس میں اس کی طرف سے کچھ فخر اور اپنی ذات پر اعتماد کا پہلو آ سکتا ہے، جو اس سے صادر ہو رہا ہے۔ پس اس کے فوراً بعد اس (اللہ) نے اپنا قول: وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (اور ہم تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں) لایا، تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ عبادت بھی ان چیزوں میں سے ہے جو اس (اللہ) کی مدد اور توفیق کے بغیر نہ تو مکمل ہوتی ہے اور نہ حاصل ہوتی ہے۔ "واو" کا معنی حالا اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ میں) واو حال کے لیے ہے۔ اور معنی یہ ہے: "ہم تیری عبادت کرتے ہیں، اس حال میں کہ تجھ سے مدد مانگنے والے ہیں"۔ افعال میں مختلف قراءات اور ان دونوں فعلوں (نعبد اور نستعین) میں نون (ن) کو کسرہ (زیر) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اور یہ بنو تمیم قبیلے کی لغت (زبان) ہے۔ پس وہ مضارع (فعل حال) کے حروف (ا، ن، ت، ی) میں سے یاء کے سوا کو کسرہ دیتے ہیں اگر اس کے بعد والے حرف پر ضمہ (پیش) نہ ہو۔

تشریح:

وكرر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير. وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي

مصنفؒ کی یہ عبارت "إياك نعبد وإياك نستعين" میں ضمیر "إياك" کے تکرار، عبادت کو استعانت پر مقدم کرنے کی ترتیب، اور اس ترتیب میں پنہاں ایک خاص روحانی حکمت کو بیان کرتی ہے۔

"إياك" ضمیر کے تکرار کی وجہ:

"إياك" کو دو بار دہرایا گیا ہے: "إياك نعبد" کے ساتھ بھی اور "وإياك نستعين" کے ساتھ بھی۔ وجہ: اس تکرار کا مقصد اس بات پر صراحت اور تاکید کرنا ہے کہ جس طرح صرف اللہ ہی عبادت کے لائق ہے، اسی طرح مدد طلب کرنے کا مستحق بھی صرف وہی ہے، کوئی اور نہیں۔ یہ توحید کے دونوں پہلوؤں (توحید عبادت اور توحید استعانت) کو یکجا بیان کرنے کے لیے ہے۔

عبادت کو استعانت پر مقدم کرنا:

سورت میں ترتیب یہ ہے کہ پہلے عبادت (نعبد) کا ذکر ہے، پھر استعانت (نستعین) کا۔ حالانکہ بظاہر بندے کو ہر کام میں پہلے مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ پہلی وجہ (لفظی): ایک وجہ یہ ہے کہ یہ ترتیب آیتوں کے اختتام (قافیے) میں مطابقت پیدا کرتی ہے۔ دوسری وجہ (روحانی/اصولی): زیادہ اہم وجہ یہ ہے کہ یہ ایک اصولی بات کی تعلیم ہے کہ جب انسان اللہ سے کوئی حاجت طلب کرے یا مدد مانگے تو پہلے کوئی وسیلہ (جیسے عبادت) پیش کرے۔ اللہ کے حضور وسیلہ پیش کر کے دعا مانگنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

ترتیب کی ایک منفرد حکمت (مفسر کا نقطہ نظر):

مفسر یہاں ایک گہری روحانی حکمت بیان کرتے ہوئے اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں: جب بندہ کہتا ہے "إياك نعبد" اور عبادت کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے، تو ممکن ہے اس میں کچھ فخر یا اپنے عمل پر بھروسہ کا پہلو پیدا ہو جائے (یہ انسانی کمزوری ہے)۔ اس احساس کو دور کرنے اور صحیح معرفت قائم کرنے کے لیے فوراً بعد "وإياك نستعين" فرمایا، تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ بندہ جو عبادت کر رہا ہے، وہ بھی اللہ کی مدد اور توفیق کے بغیر مکمل اور صحیح نہیں ہو سکتی۔ گویا عبادت کرنے کی توفیق اور طاقت بھی اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

"واو" کا معنی حال (ایک قول):

ایک قول یہ ہے کہ "وإياك نستعين" میں جو "واو" ہے وہ "حال" کے لیے ہے۔ معنی: اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ "ہم تیری عبادت کرتے ہیں، اس حال میں کہ تجھ سے مدد مانگنے والے ہیں"۔ یہ تفسیر عبادت اور استعانت کے باہمی تعلق کو ایک اور انداز سے

بیان کرتی ہے۔

افعال میں مختلف قراءت:

لفظ "نعبد" اور "نستعین" دونوں میں شروع کا حرف "نون" (ن) ہے۔ایک قراءت میں اس "نون" کو کسرہ (زیر) کے ساتھ پڑھا گیا ہے (نِعبدُ، نِستعینُ)۔لغوی پس منظر :یہ قراءت بنو تمیم نامی عرب قبیلے کی لغت (زبان) کے مطابق ہے۔ان کا قاعدہ تھا کہ وہ فعل مضارع کے شروع کے حروف (ا'ن'ت) کو (سوائے یاء کے) کسرہ دیتے تھے' بشرطیکہ اس کے بعد والے حرف پر پیش نہ ہو۔

[سورة الفاتحة (1) :آية 6]

طلبِ ہدایت اور اس کی اقسام

اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ بيان للمعونة المطلوبة فكأنه قال :كيف أعينكم فقالوا اهْدِنَا. أو إفراد لما هو المقصود الأعظم. والهداية دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير وقوله تعالى :فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ وارد على التهكم. ومنه الهداية وهوادي الوحش لمقدماتها، والفعل منه هدى، وأصله أن يعدى باللام، أو إلى، فعومل معاملة اختار في قوله تعالى :وَاخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يحصيها عد كما قال تعالى :وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها ولكنها تنحصر في أجناس مترتبة: الأول :إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة. الثاني :نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد وإليه أشار حيث قال :وَهَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ وقال :وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمى عَلَى الْهُدى. الثالث :الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وإياها عنى بقوله :وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وقوله: إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ. الرابع :أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي بالوحي، أو الإلهام والمنامات الصادقة، وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء والأولياء وإياه عنى بقوله :أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ. وقوله: وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا.

ترجمہ:

اِہدِنَا الصِّراطَ الْمُستَقِیمَ (ہمیں سیدھا راستہ دکھا) یہ مطلوبہ مدد کا بیان ہے' گویا اللہ نے کہا :"میں تمہاری کیسے مدد کروں؟" تو انہوں نے کہا :"ہمیں ہدایت دے۔" یا یہ اس کا خاص ذکر ہے جو سب سے بڑا مقصود ہے۔ہدایت کا مطلب نرمی سے رہنمائی کرنا ہے اور اس لیے یہ خیر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔اللہ کا قول :"فَاہْدُوہُمْ إِلٰی صِراطِ الْجَحِیمِ" (تو انہیں جہنم کے راستے کی طرف دھکیل دو) طنزاً وارد ہوا ہے۔ اسی سے ہدیہ (تحفہ) اور ہوادی الوحش (جنگلی جانوروں کے پیش رو) ہیں۔ فعل اس کا ہدیٰ ہے' اور اصل میں یہ لام یا إلٰی کے ذریعے متعدی ہوتا ہے' لیکن اس کا استعمال "وَاخْتارَ مُوسٰی قَوْمَہُ" (اور موسیٰ نے اپنی قوم کو چنا) میں "اختار" کی طرح کیا گیا ہے۔اللہ کی ہدایت کی اقسام بے شمار ہیں جیسا کہ فرمایا :"وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوہا" (اور اگر تم اللہ کی نعمتیں شمار کرو تو گن نہیں سکتے)۔ لیکن یہ چار اہم اقسام میں محدود ہیں: پہلی :ان قوتوں کا عطا کرنا جن سے انسان اپنے فائدے کی چیزوں کی طرف رہنمائی پا سکے' جیسے عقلی قوت' باطنی حواس' اور ظاہری مشاعر۔ دوسری :حق و باطل اور بھلائی و برائی میں فرق کرنے والی دلیلیں قائم کرنا۔اس کی طرف اشارہ کیا جب فرمایا: "وَہَدَیْناہُ النَّجْدَیْنِ" (اور ہم نے اسے دونوں راستے دکھا دیے) اور "وَأَمَّا ثَمُودُ فَہَدَیْناہُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْہُدٰی" (اور جہاں تک ثمود کا تعلق

ہے، تو ہم نے انہیں ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر اندھے پن کو ترجیح دی)۔ تیسری :رسولوں کو بھیجنے اور کتابیں نازل کرنے کے ذریعے ہدایت دینا۔ اس کا مطلب یہ ہے :"وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا" (اور ہم نے انہیں امام بنایا جو ہمارے حکم سے ہدایت دیتے تھے) اور "إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" (بے شک یہ قرآن اس راستے کی طرف ہدایت دیتا ہے جو سب سے سیدھا ہے)۔ چوتھی :دلوں پر رازوں کو کھول دینا اور انہیں چیزیں حقیقت میں دکھانا وحی، الہام، یا سچے خوابوں کے ذریعے۔ یہ قسم انبیاء اور اولیاء کے لیے خاص ہے۔ اس کا مطلب ہے :"أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" (یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی، تو ان کی ہدایت کی پیروی کرو) اور "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" (اور جن لوگوں نے ہماری راہ میں جدوجہد کی، ہم انہیں ضرور اپنے راستے دکھائیں گے)۔

تشریح؛

اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ بيان للمعونة المطلوبة فكأنه قال :كيف أعينكم فقالوا اهْدِنَا. أو إفراد لما هو المقصود الأعظم.

"اہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" - ہدایت کی طلب

"اہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" (ہمیں سیدھا راستہ دکھا) یہ جملہ دراصل اس مدد (معاونت) کا بیان ہے جو ہم اللہ تعالیٰ سے مانگ رہے ہیں۔ اس کی بلاغی خوبصورتی یہ ہے کہ یہ ایک سوال اور جواب کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے پوچھ رہا ہے کہ "میں تمہاری کیسے مدد کروں؟" تو اس کے جواب میں بندہ فوراً کہتا ہے :"اہْدِنَا" یعنی "ہمیں ہدایت دے"۔ اس کے علاوہ، یہ جملہ "سب سے بڑے مقصود کو نمایاں کرتا ہے"۔ یعنی ہماری زندگی کا سب سے بڑا اور اہم مقصد یہی ہے کہ ہمیں سیدھا راستہ مل جائے، اسی لیے ہم اللہ سے سب سے پہلے اسی چیز کی درخواست کرتے ہیں۔

"ہدایت" کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم؛

"ہدایت" کا بنیادی مطلب ہے "نرمی اور مہربانی کے ساتھ کسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا" یا "راستہ دکھانا"۔ اسی وجہ سے یہ لفظ عموماً بھلائی (خیر) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ البتہ، قرآن میں بعض مقامات پر یہ لفظ طنزیہ انداز میں بھی استعمال ہوا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ" (تو انہیں جہنم کے راستے کی طرف دھکیل دو)۔ یہاں "ہدایت" سے مراد رہنمائی نہیں بلکہ جبراً دھکیلنا یا سزا کے طور پر راستہ دکھانا ہے، جو کہ طنز کے طور پر ہے۔ عربی زبان میں "ہدایت" کے مشتقات سے کئی الفاظ بنے ہیں :"ہدیۃ" :یعنی تحفہ۔ تحفہ بھی کسی کو خوش کرنے اور اس کی طرف رغبت دلانے کا ایک ذریعہ ہے۔ "ہوادی الوحش" :اس سے مراد جنگلی جانوروں میں سے وہ ہوتے ہیں جو سب سے آگے چل کر باقیوں کو راستہ دکھاتے ہیں۔ "ہدایت" کا فعل "ہدیٰ" ہے (ہدایت دینا)۔ اس فعل کا اصل طریقہ استعمال یہ ہے کہ اس کے بعد حرفِ جار "ل" (کے لیے) یا "إلی" (طرف) آتا ہے، جیسے "ہداہُ للخیر" (اسے بھلائی کی طرف ہدایت دی)۔ لیکن بعض اوقات یہ فعل اسی طرح استعمال ہوتا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول میں "اختار" استعمال ہوا ہے: "وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ" (اور موسیٰ نے اپنی قوم میں سے (ستر افراد کو) منتخب کیا)۔ اس میں "اختار" کے بعد "من" کا حرف نہیں آیا حالانکہ عام طور پر انتخاب میں "من" آتا ہے، اسی طرح "ہدیٰ" کو بھی بلاواسطہ من استعمال کیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہدایت کی اقسام؛

اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنے والی ہدایت کی اقسام اتنی ہیں کہ انہیں شمار کرنا ممکن نہیں، جیسا کہ قرآنِ کریم میں خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوہَا" (اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو تم انہیں شمار نہیں کر سکتے)۔ تاہم، علماء نے اس کی نوعیت اور مظاہر کے اعتبار سے اسے چار اہم اور ترتیب وار اقسام میں تقسیم کیا ہے:

بنیادی صلاحیتوں کا عطا کرنا (ہدایتِ فطری):

یہ ہدایت کی پہلی قسم ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ انسان کو وہ قوتیں اور صلاحیتیں عطا کرتا ہے جن کے ذریعے وہ اپنی دنیاوی اور اخروی مصالح (فائدوں) کی طرف رہنمائی حاصل کر سکے۔ ان میں عقلی قوت (سوچنے سمجھنے کی صلاحیت)، باطنی حواس (جیسے ادراک، وجدان، احساسات) اور ظاہری حواس (جیسے دیکھنا، سننا، سونگھنا، چکھنا، چھونا) شامل ہیں۔ یہ وہ پیدائشی صلاحیتیں ہیں جو انسان کو صحیح اور غلط، نفع اور نقصان کی تمیز سکھاتی ہیں۔

حق و باطل کے دلائل قائم کرنا (ہدایتِ دلالت):

دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حق اور باطل، اور نیکی اور فساد کے درمیان فرق کرنے والی واضح نشانیاں اور دلائل قائم کرے۔ یہ نشانیاں کائنات میں بکھری ہوئی ہیں اور خود انسان کے اندر بھی موجود ہیں۔ اس کی طرف اللہ نے ان آیات میں اشارہ کیا: "وَہَدَیْنَاہُ النَّجْدَیْنِ" (اور ہم نے اسے دونوں راستے (بھلائی اور برائی کے) دکھا دیے)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کو اچھائی اور برائی دونوں کی پہچان عطا کی گئی ہے۔ "وَأَمَّا ثَمُودُ فَہَدَیْنَاہُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَى الْہُدٰی" (اور جہاں تک ثمود کا تعلق ہے، تو ہم نے انہیں ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر اندھے پن کو زیادہ پسند کیا)۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اللہ نے انہیں راستہ دکھایا، مگر انہوں نے اپنی مرضی سے گمراہی کو چنا۔

رسولوں کا بھیجنا اور کتابوں کا نازل کرنا (ہدایتِ رسالت):

تیسری قسم کی ہدایت انبیاء اور رسولوں کو بھیجنے اور آسمانی کتابوں کو نازل کرنے کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ یہ ہدایت کی وہ صورت ہے جو انسان کو ایک واضح، مکمل اور رہنمائی فراہم کرتی ہے تاکہ وہ اللہ کی مرضی کے مطابق زندگی گزار سکے۔ اس کا ذکر ان آیات میں ہے: "وَجَعَلْنَاہُمْ أَئِمَّةً یَہْدُونَ بِأَمْرِنَا" (اور ہم نے انہیں پیشوا بنایا جو ہمارے حکم سے ہدایت دیتے تھے)۔ "إِنَّ ہٰذَا الْقُرْآنَ یَہْدِی لِلَّتِی ہِیَ أَقْوَمُ" (بے شک یہ قرآن اس راستے کی طرف ہدایت دیتا ہے جو سب سے سیدھا ہے)۔

باطنی حقائق کا دلوں پر انکشاف (ہدایتِ توفیق/الہام):

چوتھی اور سب سے خاص قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خاص بندوں کے دلوں پر باطنی حقائق (رازوں) کو کھول دے اور انہیں چیزیں ویسی ہی دکھائے جیسی وہ حقیقت میں ہیں۔ یہ روحانی ہدایت وحی (انبیاء کے لیے)، الہام (اولیاء کے لیے)، اور سچے خوابوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مقام ہے جو صرف انبیاء اور اولیاء اللہ کو حاصل ہوتا ہے جب اللہ انہیں اپنے فضل سے اپنے قریب کر لیتا ہے۔ اس کا ذکر ان آیات میں ہے: "أُولٰئِکَ الَّذِینَ ہَدَى اللّٰہُ فَبِہُدَاہُمُ اقْتَدِہْ" (یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی، تو ان کی ہدایت کی پیروی کرو)۔ "وَالَّذِینَ جَاہَدُوا فِینَا لَنَہْدِیَنَّہُمْ سُبُلَنَا" (اور جن لوگوں نے ہماری راہ میں جدوجہد کی، ہم انہیں ضرور اپنے راستے دکھائیں گے)۔ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص اللہ کی رضا کے لیے کوشش کرتا ہے، اللہ اسے کامیابی اور اپنی قربت کے راستے دکھا دیتا ہے۔

طلبِ ہدایت، صراط اور مستقیم کی تشریح

فالمطلوب إما زیادة ما منحوه من الهدى، أو الثبات علیه، أو حصول المراتب المرتبة علیه. فإذا قاله العارف بالله

الواصل عنى به :أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا، وتميط غواشي أبداننا، لنستضيء بنور قدسك فنراك بنورك. والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل، وقيل :بالرتبة.

والسراط :من سرط الطعام إذا ابتلعه فكأنه يسرط السابلة، ولذلك سمي لقماً لأنه يلتقمهم. والصِراط من قلب السين صاداً ليطابق الطاء في الإطباق، وقد يشم الصاد صوت الزاي ليكون أقرب إلى المبدل منه. وقرأ ابن كثير برواية قنبل عنه، ورويس عن يعقوب بالأصل، وحمزة بالإشمام، والباقون بالصاد وهو لغة قريش، والثابت في الإمام وجمعه سُرُط ككتب وهو كالطريق في التذكير والتأنيث. والْمُسْتَقِيمَ المستوي والمراد به طريق الحق، وقيل :هو ملة الإسلام.

ترجمہ؛

پس مطلوب (جو اس دعا میں مانگا گیا ہے) یا تو اس ہدایت میں زیادتی ہے جو انہیں پہلے ہی عطا کی گئی ہے' یا اس (ہدایت) پر ثابت قدمی' یا اس پر مرتب ہونے والے درجات کا حصول۔ پس جب یہ دعا اللہ والے' واصل عارف کہتا ہے تو اس سے اس کا مطلب ہوتا ہے :ہمیں اپنے اندر سیر کرنے کا راستہ دکھا' تاکہ تو ہم سے ہمارے احوال کی تاریکیاں مٹا دے' اور ہمارے بدنوں پر سے پردے ہٹا دے' تاکہ ہم تیرے قدس کے نور سے روشن ہوں اور تجھے تیرے نور سے دیکھیں۔ اور الامر (حکم) اور الدعاء (دعا) لفظ اور معنی میں مشترک ہوتے ہیں' اور ان میں فرق صرف استعلاء (بولنے والے کی بلندی/برتری) اور تسفل (بولنے والے کی پستی/کم تری) کی بنا پر ہوتا ہے' اور کہا گیا ہے (فرق) رتبے (مرتبے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور السراط :یہ سرط الطعام (جب اس نے لقمہ نگلا) سے ہے۔ پس گویا یہ مسافروں (سابلة) کو نگل جاتا ہے (یعنی بہت وسیع یا گہرا یا تیز رو ہے)۔ اور اسی لیے اسے لقماً (نگل جانے والا) بھی کہتے ہیں' کیونکہ یہ انہیں (مسافروں کو) نگل جاتا ہے۔ اور الصِّراط :یہ سین (س) کو صاد (ص) سے بدل کر بنا ہے' تاکہ طاء (ط) کے ساتھ اطباق (زبان کا تالو سے ملنا) میں مطابقت پیدا ہو (ص اور ط دونوں حروف مطبَقہ میں شامل ہیں)۔ اور کبھی صاد (ص) میں زای (ز) کی آواز کا ہلکا سا اشارہ ہوتا ہے' تاکہ وہ اس (سین) کے قریب ہو جائے جس سے اسے بدلا گیا ہے۔ اور الصراط کو :اصل (سین) کے ساتھ پڑھا گیا ہے (یعنی السراط)۔ یہ ابن کثیر کی روایت قنبل سے' اور یعقوب کی روایت رویس سے ہے۔ إشمام (صاد میں زای کا ہلکا سا اشارہ) کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ یہ حمزہ کی قراءت ہے۔ صاد (ص) کے ساتھ پڑھا گیا ہے (یعنی الصراط)۔ یہ باقی قراء کی قراءت ہے۔ اور یہی قریش کی لغت (زبان) ہے' اور مصحفِ امام (اصل مصحف) میں یہی ثابت ہے۔ اور اس کی جمع سُرُط آتی ہے' جیسے کُتُب (جو کتاب کی جمع ہے)۔ اور یہ (الصراط) تذکیر (مذکر) اور تأنیث (مؤنث) میں الطریق (راستہ) کی طرح (دونوں طرح مستعمل) ہے۔ اور الْمُسْتَقِيمَ :یہ مستوی (سیدھا' ہموار) ہے۔ اور اس سے مراد حق کا راستہ ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ ملتِ اسلام (اسلام کا دین) ہے۔

تشریح:

فالمطلوب إما زيادة ما منحوه من الهدى، أو الثبات عليه،

مصنفؒ کی یہ عبارت "اہدنا الصراط المستقیم" کی تشریح' اس میں مانگی جانے والی ہدایت کی نوعیت' "الصراط" اور "المستقیم" کے معانی' اور ان سے متعلق لغوی و نحوی نکات پر مشتمل ہے۔

"اہدنا" سے مطلوب کیا ہے :

جو لوگ پہلے ہی کسی درجے میں ہدایت یافتہ ہیں، جب وہ یہ دعا کرتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے: موجودہ ہدایت میں اضافہ :اللہ ان کی ہدایت کو اور بڑھا دے۔ ہدایت پر ثابت قدمی :اللہ انہیں مرتے دم تک ہدایت پر جمے رہنے کی توفیق دے۔ ہدایت پر مرتب ہونے والے درجات کا حصول :ھدایت پر چلنے سے جو بلند درجات ملتے ہیں، اللہ وہ انہیں عطا کرے۔ عارف کی دعا کا خاص مفہوم: اللہ والے، واصل عارف جب یہ دعا کرتے ہیں، تو ان کی مراد دنیاوی یا اخروی راستوں کی سطحی ھدایت نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک گہری روحانی ھدایت طلب کرتے ہیں: وہ اللہ سے اس کے اندر سیر کرنے کا راستہ مانگتے ہیں (یعنی قرب الٰہی کے منازل طے کرنا)۔ تاکہ اللہ ان کے احوال کی تاریکیوں کو مٹا دے (جیسے نفسانی خواہشات کی تاریکی)۔ اور ان کے بدنوں پر سے پردے ہٹا دے (جو اللہ کے دیدار میں حائل ہیں)۔ تاکہ وہ اللہ کے نورِ قدس سے روشن ہوں اور اللہ کو اسی کے نور سے دیکھیں (یہاں دیکھنا آنکھوں سے نہیں، بلکہ معرفت اور مشاہدہ کی انتہائی حالت مراد ہے)۔

امر اور دعا میں فرق:

لفظی ساخت اور معنی کے اعتبار سے حکم (امر) اور دعا میں کوئی فرق نہیں ہوتا (جیسے "رب ارحمنی" - اے رب مجھ پر رحم کر، لفظ فعل امر کا ہے مگر معنی دعا کا ہے)۔ فرق کس بنا پر ہے؟ ان میں فرق بولنے والے کے مرتبے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر بولنے والا اپنے سے بلند مرتبے والے سے بات کر رہا ہے تو وہ دعا ہے (جیسے بندے کا اللہ سے مانگنا)۔ اگر اپنے سے کم مرتبے والے سے بات کر رہا ہے تو وہ حکم ہے۔ لفظ "الصراط" کی تشریح: لغوی اصل :"الصراط" کا لفظی مادہ "سرط الطعام" (لقمہ نگلنا) سے ہے۔

معنی کی مناسبت :

راستے کو صراط اس لیے کہتے ہیں کہ وہ مسافروں کو گویا نگل جاتا ہے (یا بہت وسیع یا تیز رو ہوتا ہے)۔ اسی لیے اسے "لقماً" (نگل جانے والا) بھی کہتے ہیں۔

نحوی تبدیلی :

لفظ اصل میں السراط (سین کے ساتھ) تھا۔ اس کی سین کو صاد سے بدل دیا گیا تاکہ وہ طاء کے ساتھ "اطباق" (حروف مطبَقہ کی ادائیگی) میں زیادہ مطابقت رکھے۔ اشمام :کبھی صاد کو پڑھتے وقت زای کی آواز کا ہلکا سا اشارہ بھی شامل کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ اپنی اصل (سین) کے قریب رہے۔

"الصراط" کی مختلف قراءات:

اس لفظ کو مختلف قراءات سے پڑھا گیا ہے: السراط (سین کے ساتھ) :یہ اصل لغوی صورت ہے۔ ابن کثیر (بواسطہ قنبل) اور یعقوب (بواسطہ رویس) کی قراءت ہے۔ الِاشمام (صاد میں زای کا اشارہ) :حمزہ کی قراءت ہے۔ الصراط (صاد کے ساتھ) :یہ باقی قراء کی قراءت ہے۔ اور یہی قریش کی لغت ہے، اور اصل مصحف (مصحفِ امام) میں یہی لکھا ہوا ہے۔ جمع اور تذکیر/تانیث :اس کی جمع "سُرُطٌ" (پیش اور ساکن لام کے ساتھ) آتی ہے، جیسے کِتاب کی جمع کُتُبٌ۔ اور یہ لفظ الطریق (راستہ) کی طرح مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

لفظ "المستقیم" کا معنی :

المستقیم کا مطلب ہے سیدھا، ہموار۔ مراد :"الصراط المستقیم" سے مراد حق کا راستہ ہے۔ دوسری تفسیر :ایک قول یہ ہے کہ اس سے

مراد ملت اسلام (اسلام کا دین) ہے۔ (یہ دونوں تفسیریں متفقہ ہیں، ملت اسلام ہی حق کا راستہ ہے)۔

[سورة الفاتحة (1) :آية 7]

وضاحت اور مقصود

صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الأول بدل الكل، وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة، وفائدته التوكيد والتنصيص على أن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وأبلغه لأنه جعل كالتفسير والبيان له فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين. وقيل: الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمُ الأنبياء. وقيل :النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وقيل :أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ. وقرئ» :صراط مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ«

ترجمہ؛

صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا) یہ پہلے (آنے والے) الصراط سے بدل ہے، بدلِ کل۔ اور یہ (ترکیب) عامل (فعل اہدنا) کے تکرار کے حکم میں ہے، اس لحاظ سے کہ یہی (دوسرا صراط) مقصود ہے۔ اور اس کا فائدہ تاکید اور اس بات پر صراحت (واضح بیان) کرنا ہے کہ مسلمانوں کا راستہ ہی وہ ہے جو سیدھا ہونے کے لیے مشہور ہے، زیادہ تاکیدی اور زیادہ بلیغ انداز میں۔ کیونکہ اسے اس (پہلے صراط) کے لیے تفسیر اور بیان کی طرح بنا دیا گیا ہے۔ پس گویا یہ اس قدر واضح ہے کہ اس میں کوئی ابہام نہیں کہ سیدھا راستہ وہی ہے جو ایمان والوں کا راستہ ہے۔ "جن پر انعام کیا گیا" سے مراد اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) الذین انعمت علیھم (وہ لوگ جن پر تو نے انعام کیا) سے مراد انبیاء ہیں۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد) نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ ہیں۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد) موسیٰ اور عیسیٰ علیہما الصلاۃ والسلام کے صحابہ ہیں تحریف اور منسوخ ہونے سے پہلے۔ مختلف قراءت اور پڑھا گیا ہے :"صراط مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (ان میں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا)۔

تشریح؛

صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الأول بدل الكل، وهو في حكم تكرير العامل من حيث إنه المقصود بالنسبة،

"صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" - انعام یافتہ لوگوں کا راستہ "صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا) یہ آیت پچھلی آیت "الصراط المستقیم" (سیدھا راستہ) کی وضاحت کرتی ہے۔ یہ جملہ دراصل "الصراط المستقیم" کے لیے "بدل الکل" (بدل المطابق) کے طور پر استعمال ہوا ہے۔

نحوی بحث :

بدل الکل اور اس کی افادیت بدل الکل :

عربی نحو میں بدل وہ تابع ہوتا ہے جو متبوع (جس سے بدلا جائے) کے بعد آتا ہے اور اسے واضح کرتا ہے یا اس کی جگہ لیتا ہے۔ "بدل الکل" یا "بدل المطابق" وہ قسم ہے جہاں بدل اور متبوع بالکل ایک ہی چیز ہوتے ہیں، گویا بدل متبوع کا عین ہوتا ہے۔ یہاں "صراط الذین انعمت علیھم" ہی دراصل "الصراط المستقیم" ہے۔ اعراب (اعراب) میں بدل اپنے متبوع کی پیروی کرتا ہے۔

"فی حکم تکریر العامل" :

"صراط الذین أنعمت علیہم" لانا ایسا ہے جیسے عامل (فعل یا حرفِ جار) کو دوبارہ دہرایا گیا ہو۔ یعنی، جب ہم کہتے ہیں "اِہدِنَا الصِّراطَ المُستَقِیمَ صِراطَ الَّذِینَ أَنعَمتَ عَلَیہِم" تو اصل میں یہ ایسا ہے جیسے کہا گیا ہو: "اِہدِنَا الصِّراطَ المُستَقِیمَ وَاہدِنَا صِراطَ الَّذِینَ أَنعَمتَ عَلَیہِم" (ہمیں سیدھا راستہ دکھا اور ہمیں ان لوگوں کا راستہ دکھا جن پر تو نے انعام کیا)۔ اگرچہ لفظاً عامل دوبارہ موجود نہیں ہوتا، لیکن معنی اور نحوی ساخت کے اعتبار سے اس کا یہ حکم ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ "صراط الذین أنعمت علیہم" ہی وہ اصل مقصود ہے جس سے ہدایت کا تعلق قائم کیا جارہا ہے، یا وہ پہلے مقصود (سیدھے راستے) کی مکمل اور واضح تفسیر ہے۔

بلاغی فائدہ:

توکید اور تنصیص اس بدل الکل کو لانے کا سب سے بڑا فائدہ "توکید" (تاکید، زور دینا) اور "تنصیص" (واضح طور پر بیان کرنا یا مخصوص کرنا) ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے پہلے "الصراط المستقیم" کہا، تو یہ ایک عمومی دعا تھی کہ ہمیں سیدھا راستہ ملے۔ لیکن جب اس کی وضاحت "صراط الذین أنعمت علیہم" سے کی گئی تو یہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ یہی وہ واحد راستہ ہے جو سیدھا ہے۔ یہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ "الصراط المستقیم" کوئی مبہم یا غیر متعین راستہ نہیں، بلکہ یہ خاص طور پر ان لوگوں کا راستہ ہے جن پر اللہ نے اپنا انعام نازل کیا ہے۔ اس سے کسی اور راستے کے سیدھا ہونے کی نفی ہو جاتی ہے، اور یہ راستہ مسلمانوں کے لیے سب سے زیادہ مستحکم اور روشن ہے۔ اس جملے کو سیدھے راستے کی "تفسیر اور بیان" کے طور پر لایا گیا ہے۔ گویا یہ اتنا واضح اور روشن ہے کہ اس میں کوئی ابہام نہیں۔ سیدھا راستہ وہی ہے جو اللہ کے نیک بندوں (انبیاء، صدیقین، شہداء، صالحین) کا راستہ ہے۔

"الذین أنعمت علیہم" سے مراد کون لوگ ہیں؟

اس آیت میں "ان لوگوں پر جن پر تو نے انعام کیا" سے کون مراد ہیں، اس بارے میں مفسرین کے کئی اقوال ہیں، جو سب ہی درست اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں: انبیاء کرام: ایک قول کے مطابق، اس سے مراد انبیاء کرام ہیں، جو اللہ کے چنے ہوئے، ہدایت یافتہ اور راستے پر چلنے والے لوگ ہیں۔ ان کی زندگی اللہ کی اطاعت کا بہترین نمونہ ہے۔ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام: بعض علماء نے کہا کہ اس سے مراد خاص طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام ہیں۔ کیونکہ ان کی زندگی ایمان، عمل صالح، اور اللہ کی رضا کے حصول کا بہترین اور مکمل نمونہ ہے۔ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کے پیروکار (تحریف سے پہلے): ایک اور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کے ان ابتدائی پیروکاروں کا راستہ ہے جو اپنی اصل حالت میں تھے، یعنی ان کی کتابوں میں تحریف نہیں ہوئی تھی اور احکام منسوخ نہیں ہوئے تھے۔ یہ اپنے وقت کے سیدھے راستے پر چلنے والے لوگ تھے۔ یہ تمام اقوال صحیح ہیں، کیونکہ قرآن میں "انعام یافتہ" لوگوں کا ذکر ان الفاظ میں ہوا ہے: "فَأُولٰٓئِکَ مَعَ الَّذِینَ أَنعَمَ اللّٰہُ عَلَیہِم مِّنَ النَّبِیِّینَ وَالصِّدِّیقِینَ وَالشُّہَدَآءِ وَالصّٰلِحِینَ" (تو یہی لوگ ان کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام کیا ہے، یعنی انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین)۔ یہ تمام گروہ اس راستے پر چلنے والوں میں شامل ہیں۔

قراءت کا اختلاف:

"صراط الذین أنعمت علیہم" کے علاوہ ایک اور قراءت کا بھی ذکر ہے جس میں "صراط مَنْ أَنعَمتَ عَلَیہِم" پڑھا گیا ہے۔ اس میں "مَنْ" کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی، ان میں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا۔ یہ قراءت بھی معنی کو مزید وسعت دیتی ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرسکتی ہے کہ سیدھا راستہ ان انعام یافتہ بندوں میں سے کسی خاص جماعت یا طبقے کا نہیں بلکہ ان تمام کا راستہ ہے جو اس مقام پر فائز

ہوئے۔

"انعام" اور "نعمت": معنی اور اقسام

والإنعام: إيصال النعمة، وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان فأطلقت لما يستلذه من النعمة وهي اللين، ونعم الله وإن كانت لا تحصى كما قال: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ تنحصر في جنسين: دنيوي وأخروي. والأول قسمان: موهبي وكسبي والموهبي قسمان: روحاني كنفخ الروح فيه وإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق، وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الأعضاء والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة، وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال. والثاني: أن يغفر له ما فرط منه ويرضى عنه ويبوئه في أعلى عليين مع الملائكة المقربين أبد الآبدين. والمراد هو القسم الأخير وما يكون وصلة إلى نيله من الآخرة فإن ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر.

ترجمہ؛

اور الإنعام (انعام کرنا): یہ نعمت کو پہنچانا ہے۔ اور النعمۃ (نعمت) دراصل وہ حالت ہے جسے انسان لذت بخش پائے۔ پس اسے اس چیز پر بولا جانے لگا جسے وہ لذت بخش پاتا ہے، اور وہ ہے نرمی (اللین)۔ اور اللہ کی نعمتیں، اگرچہ وہ بے شمار ہیں، جیسا کہ اس نے فرمایا: "اور اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو انہیں شمار نہیں کر سکتے" (سورۃ النحل آیت ۱۸)، (پھر بھی وہ) دو قسموں میں منحصر ہیں۔ نعمتوں کی اقسام: دنیوی و اخروی پہلی قسم (دنیوی): یہ دو حصوں میں تقسیم ہے: موہوبی (عطا کی گئی): یہ دو حصوں میں تقسیم ہے: روحانی: جیسے اس (انسان) میں روح پھونکنا، اور اس کا عقل سے روشن ہونا، اور اس کے تابع جو قوتیں ہیں، جیسے سمجھ (فہم)، غور و فکر، اور بولنا۔ جسمانی: جیسے بدن کی تخلیق، اور اس میں موجود قوتیں، اور اس پر آنے والی حالتیں، جیسے صحت اور اعضاء کا کامل ہونا۔ کسبی (حاصل کی گئی): یہ نفس کو برائیوں سے پاک کرنا، اور اسے اچھے اخلاق اور نیک صفات سے آراستہ کرنا، اور بدن کو فطری خوبیوں اور اچھی ظاہری حالتوں سے آراستہ کرنا، اور عزت و مرتبہ (جاہ) اور مال کا حاصل ہونا۔ دوسری قسم (اخروی): یہ یہ ہے کہ اس (بندے) کے وہ گناہ معاف کر دے جو اس سے سرزد ہوئے، اور اس سے راضی ہو جائے، اور اسے فرشتوں کے ساتھ اعلیٰ علیین (بہت بلند مقام) میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جگہ عطا کرے۔ آیت میں مراد نعمت اور (آیت میں) مراد آخری قسم (اخروی نعمت) ہے۔ اور وہ چیز بھی جو اس (اخروی نعمت) کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنے (جیسے دنیا میں ایمان اور نیک عمل)۔ پس بیشک اس (اخروی نعمت) کے سوا جو کچھ ہے، اس میں مومن اور کافر سب شریک ہیں۔

تشریح؛

والإنعام: إيصال النعمة، وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان فأطلقت لما يستلذه من النعمة وهي اللين،

مصنفؒ کی یہ عبارت "الذین انعمت علیہم" میں استعمال ہونے والے لفظ "انعام" اور "نعمت" کے معنی اور اللہ کی طرف سے عطا کی جانے والی نعمتوں کی وسیع اقسام پر روشنی ڈالتی ہے۔

"انعام" اور "نعمت" کا معنی:

"انعام" کا معنی ہے "نعمت کو پہنچانا، عطا کرنا"۔ "نعمت" اصل میں اس حالت کو کہتے ہیں جسے انسان لذت بخش پائے۔ پھر یہ لفظ اس چیز پر بولا جانے لگا جس سے لذت حاصل ہو، اور وہ ہے نرمی اور لطافت۔

اللہ کی نعمتوں کی اقسام (بے شمار مگر دو جنسوں میں منحصر):

اللہ کی نعمتیں بے شمار ہیں، جیسا کہ قرآن نے خود فرمایا۔ لیکن انہیں بنیادی طور پر دو بڑی قسموں (جنسوں) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: دنیوی نعمتیں: جو دنیا میں ملتی ہیں۔ اخروی نعمتیں: جو آخرت میں ملیں گی۔

دنیوی نعمتوں کی اقسام:

دنیوی نعمتیں مزید دو اقسام میں تقسیم ہیں: موہوبی (عطا کی گئی): جو بغیر کسی کوشش کے اللہ کی طرف سے عطا ہوتی ہیں۔ یہ پھر دو طرح کی ہیں: روحانی: روح کا عطا ہونا، عقل کا نور، اور اس سے متعلق صلاحیتیں جیسے سمجھنا، سوچنا، بولنا۔ جسمانی: جسم کا بننا، اس میں موجود قوتیں (بینائی، سماعت وغیرہ) اور صحت جیسی حالتیں۔ کسبی (حاصل کی گئی): جو کوشش اور محنت سے حاصل ہوتی ہیں۔ جیسے نفس کو برائیوں سے پاک کرنا، اچھے اخلاق اپنانا، عزت، مرتبہ، اور مال حاصل کرنا۔

اخروی نعمتیں:

یہ وہ نعمتیں ہیں جو مرنے کے بعد ملیں گی، جیسے گناہوں کی معافی، اللہ کی رضا، اور جنت کے بلند درجات میں مقرب فرشتوں کی معیت میں ہمیشہ رہنا۔ آیت "الذین انعمت علیھم" میں مراد نعمت: عبارت صراحت سے بیان کرتی ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں "جن پر انعام کیا گیا" سے بنیادی طور پر اخروی نعمتیں مراد ہیں۔ اور وہ چیزیں بھی مراد ہیں جو ان اخروی نعمتوں کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنتی ہیں (جیسے ایمان، ہدایت، نیک اعمال، اللہ کی توفیق)۔ وجہ: ایسا اس لیے ہے کہ دنیوی نعمتیں (جسمانی، مالی، جاہ و مرتبہ وغیرہ) مومن اور کافر سب کو ملتی ہیں۔ جبکہ اخروی نعمتیں صرف اللہ پر ایمان لانے اور صحیح راستے پر چلنے والوں کے لیے خاص ہیں۔ پس "انعام یافتہ لوگ" وہ ہیں جنہیں وہ خاص نعمتیں ملیں جو صرف انہیں ملتیں ہیں، اور وہ ہیں اخروی نعمتیں اور ان کے اسباب۔

وضاحت، نحوی حیثیت، اور معانی

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ بدل من الَّذِينَ على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال. أو صفة له مبينة أو مقيدة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان، وبين السلامة من الغضب والضلال وذلك إنما يصح بأحد تأويلين، إجراء الموصول مجرى النكرة إذا لم يقصد به معهود كالمحلى في قوله:

ولَقَد أَمرُّ على اللئيمِ يَسُبُّني وقولهم: إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني.

أو جعل غير معرفة بالإضافة لأنه أضيف إلى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم، فيتعين تعين الحركة من غير السكون. وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل أنعمت. أو بإضمار أعني. أو بالاستثناء إن فسر النعم بما يعم القبيلين، والغضب: ثوران النفس إرادة الانتقام، فإذا أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على ما مر.

ترجمہ؛

غَيۡرِ الۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ (نہ ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب کیا گیا) اور وَلَا الضَّآلِّينَ (اور نہ گمراہوں کا)۔ یہ (فقرہ) الذین (جن پر انعام کیا) سے بدل ہے۔ اس معنی پر کہ انعام یافتہ لوگ وہی ہیں جو غضب اور گمراہی سے سلامت رہے۔ یا (یہ فقرہ) اس (الذین) کے لیے صفت ہے، بیان کرنے والی یا مقید کرنے والی۔ اس معنی پر کہ وہ (انعام یافتہ لوگ) مطلق نعمت (جو کہ ایمان کی نعمت ہے) اور غضب و گمراہی سے سلامتی دونوں کو جمع کرنے والے ہیں۔ اور یہ (غیر کو الذین کی صفت بنانا) صرف دو توجیہوں میں سے کسی ایک سے صحیح ہو سکتا ہے۔ پہلی: موصول (الذین) کو نکرہ (عام) کے درجے میں لانا، جب اس سے کوئی خاص پہچانا ہوا گروہ مراد نہ ہو، جیسے "ال" والا اسم جسے نکرہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس کے قول میں: "اور میں ضرور اس کمینے (لئیم) پر گزرتا ہوں جو مجھے برا بھلا کہتا ہے" (یہاں "اللئیم" کسی خاص کمینے کے بجائے عام کمینے مراد ہے)۔ اور ان کا قول: "میں ضرور تیرے جیسے آدمی (الرجل مثلک) پر گزرتا ہوں تو وہ میری عزت کرتا ہے" (یہاں "الرجل" کسی خاص آدمی کے بجائے عام آدمی مراد ہے)۔ دوسری: "غیر" کو اضافت کے ذریعے معرفہ (خاص) بنانا۔ کیونکہ اسے ایسی چیز کی طرف مضاف کیا گیا ہے جس کی صرف ایک ضد ہے، اور وہ ہیں انعام یافتہ لوگ (کیونکہ ان کی ضد مغضوب اور ضالین ہیں)۔ پس اسے (غیر کو) حرکت (اعراب) میں خاص ہونا حاصل ہو گیا، بغیر سکون کے۔ اور ابن کثیر سے اس کا نصب (زبر) کے ساتھ پڑھنا بھی روایت کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ ضمیر مجرور (علیہم میں ہم) سے حال ہونا ہے، اور عامل "انعمت" ہے۔ یا "اعنی" فعل کو پوشیدہ ماننے سے (منصوب ہے)۔ یا استثناء کی بنا پر، اگر نعمت کی تفسیر ایسی چیز سے کی جائے جو دونوں گروہوں (انعام یافتہ اور مغضوب) کو شامل ہو۔ اور الغضب (غضب): یہ بدلہ لینے کے ارادے سے نفس کا بھڑکنا ہے۔ پس جب اسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے تو اس سے اس کا انجام اور نتیجہ مراد ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور الضالّین (گمراہ لوگ)۔ (جن کا راستہ انعام یافتہ لوگوں کے راستے سے الگ ہے)۔

تشریح:

غَيۡرِ الۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا الضَّآلِّينَ بدل من الَّذِينَ على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے آخری فقرے "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کی وضاحت کرتی ہے، جو پہلے بیان کردہ "انعام یافتہ لوگوں" کے راستے کی مزید تفصیل ہے۔

نحوی تعلق اور معنی:

"غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" نحوی اعتبار سے پچھلے فقرے "الذین انعمت علیہم" میں موجود الذین سے "بدلِ کل" ہے۔ یعنی یہ انہی لوگوں کا بدل ہے، اور گویا یہ انہی کی تعریف ہے۔ پہلا معنی (بدل کی بنا پر): اس کا مطلب یہ ہے کہ انعام یافتہ لوگ وہی ہیں جو مغضوب (جن پر غضب ہوا) اور ضالین (گمراہ) سے سلامت رہے۔ گویا انعام یافتہ ہونا اور ان دونوں گروہوں سے بچنا ایک ہی چیز ہے۔ دوسرا معنی (صفت کی بنا پر): ایک قول یہ ہے کہ یہ فقرہ "الذین" کے لیے صفت ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ انعام یافتہ لوگ وہ ہیں جو مطلق نعمت (ایمان کی نعمت) اور غضب و گمراہی سے سلامتی دونوں کو جمع کرنے والے ہیں۔

"غیر" کو صفت بنانے کی نحوی توجیہات:

لفظ "غیر" عام طور پر نکرہ ہوتا ہے، جبکہ "الذین" معرفہ ہے۔ نکرہ لفظ معرفہ کی صفت نہیں بن سکتا۔ اس نحوی مشکل کو حل کرنے

کے لیے دو توجیہیں پیش کی گئی ہیں:

موصول (الذین) کو نکرہ ماننا :

کبھی کبھی معرفہ موصول "الذین" کو عام معنی میں نکرہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جب کسی خاص گروہ کو مراد نہ لیا جائے۔ ایسی صورت میں نکرہ "غیر" اس کی صفت بن سکتا ہے۔ مثالیں دی گئی ہیں جہاں معرفہ "ال" والے الفاظ نکرہ کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔

"غیر" کو معرفہ ماننا :

یہ توجیہ ہے کہ لفظ "غیر" یہاں اضافت کی وجہ سے معرفہ ہو گیا ہے۔ چونکہ اسے ایسی چیز (المنعم علیهم) کی طرف مضاف کیا گیا ہے جس کی صرف ایک ہی ضد ہے (المغضوب علیهم ولا الضالین)، اس لیے "غیر" یہاں معرفہ کی طرح برتاؤ کرتا ہے۔

"غیر" کے اعراب میں مختلف قراءت (نصب):

ابن کثیر سے روایت ہے کہ انہوں نے "غیر" کو کسرہ کے بجائے نصب (زبر) کے ساتھ پڑھا ہے ("غَیْرَ المغضوب...")۔ نصب کی نحوی توجیہات :اس نصب کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں: حال ہونا :یہ "علیهم" میں موجود ضمیر سے حال ہے۔ (اس صورت میں عامل "انعمت" ہے، یعنی "جن پر تو نے انعام کیا اس حال میں کہ وہ مغضوب علیهم اور ضالین نہیں")۔ پوشیدہ فعل "أعنی" (میری مراد ہے) کا مفعول ہونا :گویا "أعنی غَیْرَ المغضوب علیهم"۔ استثناء ہونا :اگر نعمت کی تفسیر میں ایسے لوگ بھی شامل ہوں جن پر غضب ہوا یا جو گمراہ ہوئے (جیسے دنیاوی نعمت)، تو یہ "غیر" استثناء ہو سکتا ہے، یعنی "ان سب (جو دنیاوی نعمت پانے والے ہیں) کا راستہ سوائے مغضوب اور ضالین کے"۔

"الغضب" اور "الضالین" کی تشریح:

الغضب :لغت میں غضب کا معنی بدلہ لینے کے ارادے سے نفس کا بھڑکنا ہے۔ لیکن جب اسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے تو اس سے مراد وہ انجام یا نتیجہ ہوتا ہے جو غضب کا ہوتا ہے (جیسے عذاب، ناراضگی کا اظہار)، نہ کہ انسانی جذبہ۔ الضالین :یہ گمراہ لوگ ہیں۔ وہ جو حق کے راستے سے بھٹک گئے ہیں۔ (اس عبارت میں ان کی مزید تعریف نہیں کی گئی)۔

نحوی تحقیق اور ضلال کا مفہوم؛

وعليهم في محل الرفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف الأول، ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي، فكأنه قال :لا المغضوب عليهم ولا الضالين، ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب، كما جاز أنا زيداً لا ضارب، وإن امتنع أنا زيدا مثل ضارب، وقرئ »وَغَيْرُ الضالين« والضلال :العدول عن الطريق السوي عمداً أو خطأً، وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير.

ترجمہ؛

اور علیهم (ان پر) رفع (پیش) کے محل میں ہے، کیونکہ یہ فاعل کا نائب (قائم مقام) ہے۔ یہ پہلے (آنے والے "علیهم" - انعمت علیهم میں) کے برعکس ہے۔ "ولا" زائد کیا گیا ہے، تاکہ "غیر" میں جو نفی کا معنی ہے، اس کی تاکید (زور) ہو۔ پس گویا اس نے کہا :لا المغضوب علیهم ولا الضالین (نہ ان پر غضب کیا گیا اور نہ وہ گمراہ ہیں)۔ اور اسی لیے یہ کہنا جائز ہے :أنا زیدا غیر ضارب (میں زید کو نہ

مارنے والا ہوں)، جیسے یہ کہنا جائز ہے :أنا زیدا لا ضارب (میں زید کو نہ مارنے والا ہوں)۔ اگرچہ یہ کہنا ممنوع ہے :أنا زیدا مثل ضارب (میں زید کو مارنے والے جیسا ہوں)۔ "وَغَيْرُ الضالين" ۔ (غیر کو پیش کے ساتھ پڑھا گیا ہے)۔ اور الضلال (گمراہی) :یہ سیدھے راستے سے ہٹ جانا ہے۔ خواہ جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے۔ اور اس کا دائرہ بہت وسیع ہے، اور اس کے کم تر درجے اور آخری درجے کے درمیان فرق بہت زیادہ ہے۔

تشریح:

وعليهم في محل الرفع لأنه نائب مناب الفاعل بخلاف الأول.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے آخری فقرے "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کی نحوی ساخت، خصوصاً "علیہم" کے اعراب اور "لا" کے استعمال پر روشنی ڈالتی ہے، اور "ضلال" کے معنی کو واضح کرتی ہے۔

"علیہم" کا اعراب:

"غیر المغضوب علیہم" میں "علیہم" رفع کے محل میں ہے۔ وجہ :اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اسم مفعول "المغضوب" کا نائب فاعل ہے۔ (المغضوب اسم مفعول ہے، اور اس کا نائب فاعل وہی ہوتا ہے جو فعل مجہول کا نائب فاعل ہو، یعنی جس پر فعل واقع ہو). فرق :یہ اس سے پہلے آنے والے "الذین انعمت علیہم" میں "علیہم" سے مختلف ہے۔ وہاں "انعمت" فعل لازم تھا اور "علیہم" اس سے متعلق جار مجرور تھا۔

"لا" کا کردار:

"غیر المغضوب علیہم" میں "غیر" بذات خود نفی کا معنی رکھتا ہے۔ اس کے بعد "ولا الضالین" میں جو "لا" کا اضافہ ہوا ہے، اس کا مقصد "غیر" میں موجود نفی کے معنی کو مزید موکد (زوردار) بنانا ہے۔ توکید کی مثال :یہ گویا "لا المغضوب علیہم ولا الضالین" کہنا ہے۔ عربی میں ایسا استعمال نفی میں تاکید کے لیے عام ہے۔ مثالیں دی گئی ہیں جہاں "غیر" کے ساتھ نفی کا معنی ہوتے ہوئے بھی "لا" لایا گیا ہے، جبکہ "مثل" جیسے لفظ کے ساتھ جو نفی کا معنی نہیں دیتا ایسا استعمال نہیں ہوتا۔

•أنا زیداً غیر ضارب اعراب (نحوی تجزیہ):

أنا :ضمیر رفع منفصل، مبتدا۔ (میں) زیداً :مفعول بہ مقدم (جس پر فعل واقع ہو رہا ہے اور جو فعل سے پہلے آیا ہے)۔ یہ اصل میں "ضارب" کا مفعول بہ ہے۔ غیر :مضاف (جو اگلی چیز کو اپنی طرف نسبت دے رہا ہے)۔ یہاں یہ ایک اسم ہے جو نفی کا معنی دیتا ہے۔ ضارب :مضاف الیہ اور اسم فاعل۔ خبر :اس جملے میں "غیر ضارب" مرکب ہو کر "أنا" کی خبر بن رہا ہے۔ معنی :"میں زید کو مارنے والا نہیں ہوں۔

"تشریح:

اس مثال میں "غیر" کا استعمال نفی کے لیے ہوا ہے۔ "ضارب" (مارنے والا) کی نفی کی گئی ہے اور اسے "غیر" کے ساتھ مضاف کر کے "غیر ضارب" (نہ مارنے والا) بنا دیا گیا ہے، جو "أنا" کی خبر بن رہا ہے۔ یہ جملہ نحوی طور پر صحیح ہے۔

•أنا زیداً لا ضارب اعراب (نحوی تجزیہ):

أنا :ضمیر رفع منفصل، مبتدا۔ (میں) زیداً :مفعول بہ مقدم (یہ "ضارب" کا مفعول بہ ہے)۔ لا :حرف نفی (صرف نفی کا معنی دینے

والاحرف)۔ضارب :اسم فاعل،اور یہ "أنا" کی خبر ہے۔ معنی :"میں زید کو نہیں مارنے والا ہوں۔

"تشریح :

اس مثال میں "لا" کا استعمال نفی کے لیے ہوا ہے۔ "لا" ایک حرف ہے جو صرف نفی کا معنی دیتا ہے اور عام طور پر فعل یا اسم کے ساتھ نفی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ جملہ بھی نحوی طور پر صحیح ہے۔ عبارت کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح "لا" کے ساتھ نفی صحیح ہے، اسی طرح "غیر" کے ساتھ بھی نفی صحیح ہے، بلکہ "غیر" میں نفی کے معنی کو مزید پختہ کرنے کے لیے "لا" کو بھی استعمال کیا جا سکتا ہے (جیسا کہ قرآن کی آیت میں ہے :"غیر المغضوب علیہم ولا الضالین")۔

•وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب اعراب (نحوی تجزیہ) :

أنا :ضمیر رفع منفصل، مبتدا۔ زیداً :مفعول بہ مقدم۔ مثل :مضاف (یہاں "جیسا" کا معنی دیتا ہے، نفی کا نہیں)۔ ضارب :مضاف الیہ اور اسم فاعل۔ خبر :"مثل ضارب" مرکب ہو کر "أنا" کی خبر بن رہا ہے۔ معنی :"اور یہ کہنا ناجائز ہے کہ میں زید کو مارنے والے جیسا ہوں۔" یہ جملہ نحوی طور پر غلط ہے۔

تشریح :

اس مثال میں "مثل" کا استعمال کیا گیا ہے۔ "مثل" کا معنی "جیسا" یا "مشابہ" ہوتا ہے، یہ نفی کا معنی نہیں دیتا۔ اس لیے، اگر آپ "غیر" یا "لا" کی جگہ "مثل" استعمال کریں تو یہ جملہ نفی کا معنی نہیں دے گا اور نحوی طور پر درست نہیں کیونکہ اس میں مضاف الیہ ضارب کا معمول زید امضاف مثل پر مقدم ہے اوراس طرح کی ترکیب ناجائز ہوتی ہے۔

"غیر" کے اعراب میں مختلف قراءت (رفع):

ایک قراءت میں (غالباً شاذ قراءت میں) "غیر" کو کسرہ کے بجائے رفع (پیش) کے ساتھ پڑھا گیا ہے :"وَغَيْرُ الضالينَ"۔ (یہ قراءت غالباً "غیر" کو ایک نئے جملے کا مبتدأ ماننے پر مبنی ہو گی، یا اس کی کوئی اور نحوی توجیہ ہو گی)۔

"الضلال" کا مفہوم: معنی :

"الضلال" کا مطلب ہے سیدھے راستے سے بھٹک جانا۔ دائرہ :یہ بھٹکنا جان بوجھ کر بھی ہو سکتا ہے (جیسے نافرمانوں کا بھٹکنا) اور غلطی سے بھی (جیسے کسی مسافر کا راستہ بھول جانا)۔ درجات :گمراہی کے مختلف درجات ہیں۔ اس کے کم تر درجے (چھوٹی موٹی غلطیاں) اور انتہائی درجے (کفر، شرک) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ (یہاں گمراہی کا دائرہ وسیع بتایا گیا ہے جو ہر قسم کے بھٹکنے کو شامل ہے)۔

"المغضوب علیہم" اور "الضالین" :مراد کون؟

قيل :الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ اليهود لقوله تعالى فيهم :مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ. والضَّالِّينَ النصارى لقوله تعالى :قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً. وقد روي مرفوعاً، ويتجه أن يقال :المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله، لأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به، وكان المقابل له من اختل إحدى قوتيه العاقلة والعاملة. والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمداً وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ. والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله :فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ. وقرئ :ولا »الضألين« بالهمزة على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين

ترجمہ؛

کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) المغضوب علیہم (جن پر غضب ہوا) سے مراد یہود ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے :"وہ جس پر اللہ نے لعنت کی اور اس پر غضب کیا" (سورۃ المائدہ آیت ٦٠)۔اور الضالّین (گمراہ) سے مراد نصاریٰ ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (ان کے بارے میں) فرمایا ہے :"بیشک وہ پہلے ہی گمراہ ہو گئے اور انہوں نے بہت سوں کو گمراہ کیا" (سورۃ المائدہ آیت ٧٧)۔اور یہ (تفسیر) مرفوع (حدیث کی صورت میں نبی ﷺ سے منقول) بھی روایت کی گئی ہے۔دوسرا قول :اور یہ کہنا بھی مناسب ہے (ایک اور توجیہ یہ ہے کہ) المغضوب علیہم سے مراد گناہگار (عصاۃ) ہیں'اور الضالّین سے مراد اللہ سے جاہل (لاعلم) لوگ ہیں۔ (اس کی وجہ یہ ہے) کیونکہ انعام یافتہ وہ ہے جسے حق کو جاننے (علم) اور اس کے مطابق نیک عمل کرنے (عمل) دونوں کی توفیق ملی۔ اور اس (انعام یافتہ) کے مقابل وہ ہے جس کی دو قوتوں میں سے کوئی ایک خراب ہو گئی : عقلی (جاننے کی قوت) اور عملی (کام کرنے کی قوت)۔اور جو عمل میں کوتاہی کرے وہ فاسق (نافرمان) ہے اور مغضوب علیہ (جس پر غضب ہوا) ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جان بوجھ کر قتل کرنے والے کے بارے میں فرمایا ہے :"اور اللہ نے اس پر غضب کیا" (سورۃ النساء آیت ٩٣)۔اور جو عقل (جاننے کی قوت) میں کوتاہی کرے وہ جاہل (لاعلم) ہے اور ضال (گمراہ) ہے۔ کیونکہ اس نے فرمایا :"حق کے بعد گمراہی کے سوا کیا ہے؟" (سورۃ یونس آیت ٣٢)۔"الضالین" کی مختلف قراءت اور پڑھا گیا ہے :ولا »الضألین« (ہمزہ کے ساتھ)۔ یہ ان لوگوں کی لغت (زبان) کے مطابق ہے جو دو ساکن حروف کے ملنے سے بچنے کے لیے بہت احتیاط کرتے ہیں۔

تشریح؛

قیل :الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ اليهود لقوله تعالى فيهم :مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ. والضَّالِّينَ النصارى لقوله تعالى :قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے آخری فقرے "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کی تفسیری وضاحت کرتی ہے کہ ان دو گروہوں سے کون مراد ہیں'اور اس بارے میں موجود مختلف تفاسیر کو بیان کرتی ہے۔

"غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کی تفسیری وضاحت؛

پہلا قول (مخصوص اقوام):

المغضوب علیہم (جن پر غضب ہوا) :اس سے مراد یہود ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن نے کئی مقامات پر یہود پر اللہ کے غضب کا ذکر کیا ہے' خاص طور پر سورۃ المائدہ آیت ٦٠ میں صراحتاً فرمایا "من لعنہ اللہ وغضب علیہ"۔

الضالین (گمراہ) :اس سے مراد نصاریٰ (عیسائی) ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن نے نصاریٰ کی گمراہی کا ذکر کیا ہے' خاص طور پر سورۃ المائدہ آیت ٧٧ میں فرمایا "قد ضلّوا من قبل واضلّوا کثیراً"۔

حدیث کی تائید :

یہ تفسیر نبی کریم ﷺ سے حدیث کی صورت میں بھی روایت کی گئی ہے (مرفوعاً)۔

أخرجه أحمد في مسنده وحسنه ابن حبان في صحيحه عن عدي بن حاتم وأخرجه ابن مردوية عن أبي ذرّ رضي الله عنهما بلفظ سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله غير المغضوب عليهم قال :" هم اليهود ولا الضالين

قال النصارٰی"

یہ اس تفسیر کو مزید مضبوط بناتی ہے۔

دوسرا قول (عام مفہوم):

ایک دوسرا زاویہ نظر یہ ہے کہ "المغضوب علیہم" اور "الضالین" سے مراد عام مفہوم والے لوگ ہیں۔ المغضوب علیہم :اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حق کو جانتے ہیں مگر اس پر عمل نہیں کرتے، یعنی گناہگار اور نافرمان (عصاۃ) ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ گناہ اور نافرمانی اللہ کے غضب کا باعث بنتے ہیں، جیسے جان بوجھ کر قتل کرنے والے کے بارے میں قرآن نے غضب الٰہی کا ذکر کیا۔ الضالین :اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو حق کو نہیں جانتے، یعنی جاہل اور لاعلم (جاہلون باللہ) ہیں۔ وہ علم نہ ہونے کی وجہ سے گمراہی میں پڑے رہتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ حق کے بعد گمراہی ہی ہے، اور علم نہ ہونا گمراہی کا سبب ہے۔

(انعام یافتہ کے مقابل) :

اس عام تفسیر کی بنیاد انعام یافتہ لوگوں کی تعریف پر ہے۔ انعام یافتہ وہ ہیں جنہیں علم (جاننا) اور عمل (نیک عمل کرنا) دونوں کی توفیق ملی۔ اس کے مقابل وہ ہیں جن میں ان دو قوتوں (عقلی اور عملی) میں سے کسی ایک میں خلل ہو۔ جس کی عملی قوت ناقص ہو وہ نافرمان/مغضوب ہے، جس کی عقلی قوت ناقص ہو وہ جاہل/گمراہ ہے۔

"الضالین" کی مختلف قراءت:

لفظ "الضالین" کو عام طور پر الف مدہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ لیکن ایک قراءت میں اسے ہمزہ (اَ) کے ساتھ پڑھا گیا ہے: "وَلا الضَأْلين"۔ لغوی وجہ: یہ بعض عرب قبیلوں کی لغت ہے جو دو ساکن حروف کے اکٹھے ہونے سے بچنے کی بہت کوشش کرتے ہیں۔ "الضالّین" میں الف مدہ کے بعد لام مشدد ہے، جس میں پہلا لام ساکن ہے۔ اس طرح ایک ساکن الف کے بعد ایک ساکن لام ہے۔ بعض عرب اس سے بچنے کے لیے بیچ میں ہمزہ ڈال دیتے تھے۔

آمین : معنی، حکم، اور نماز میں ادائیگی

آمين اسم الفعل الذي هو استجب. وعن ابن عباس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال: »افعل«.

بني على الفتح كأين لالتقاء الساكنين، وجاء مد ألفه وقصرها قال: ويرحَمُ اللهُ عبداً قالَ آمِينا وقال: أمينَ فزادَ اللهُ ما بيننا بُعدا وليس من القرآن وفاقا. لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام »علمني جبريل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال إنه كالختم على الكتاب« وفي معناه قول علي رضي الله عنه :آمين خاتم رب العالمين، ختم به دعاء عبده يقوله الإمام ويجهر به في الجهرية لما روي عن وائل بن حجر »أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته« .وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يقوله :والمشهور عنه أنه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وأنس،

والمأموم يؤمن معه .لقوله عليه الصلاة والسلام» :إذا قال الإمام »وَلَا الضالين« فقولوا آمين فإن الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه«

ترجمہ؛

آمین- یہ اسم فعل ہے، جس کا معنی ہے :استجب (قبول فرما، دعا سن لے)۔اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا :میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس (آمین) کے معنی کے بارے میں پوچھا، توآپ نے فرمایا :"یہ افعل (فعل امر) یہ فتحہ (زبر) پر مبنی جیسے أین (کہاں)، دو ساکن حروف کے ملنے سے بچنے کے لیے"۔اور اس کی الف کو لمبا (مد) اور چھوٹا (قصر) پڑھنا بھی آیا ہے۔ (شاعر نے) کہا :"اور اللہ اس بندے پر رحم کرے جس نے آمینا کہا" (الف لمبا)۔اور کہا :"اَمینَ تو اللہ نے ہمارے درمیان دوری بڑھا دی" (الف چھوٹا)۔اور یہ (آمین) قرآن میں سے نہیں ہے، اس پر اتفاق (وفاق) ہے۔ لیکن سورت (الفاتحہ) کو اس پر ختم کرنا مسنون (سنت) ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا :"جب میں سورۃ الفاتحہ کی قراءت سے فارغ ہو جاتا، تو جبریل نے مجھے آمین کہنا سکھایا اور فرمایا بیشک یہ کتاب پر مہر کی طرح ہے"۔اور اس (آمین) کے معنی میں علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے :"آمین رب العالمین کی مہر ہے، اس نے اس سے اپنے بندے کی دعا پر مہر لگائی"۔ نماز میں آمین کہنا :بلند آواز سے یا آہستہ ؟اسے امام کہتا ہے اور جہری (بلند آواز والی) نماز میں اسے بلند آواز سے کہتا ہے۔ اس لیے جو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ :"بیشک آپ ﷺ جب ولا الضالین پڑھ لیتے تو آمین کہتے اور اس کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے"۔اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ اسے (بلند آواز سے) نہیں کہتے۔ اور ان سے مشہور یہ ہے کہ وہ اسے آہستہ کہتے ہیں، جیسا کہ عبداللہ بن مغفل اور انس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے۔اور مقتدی (نماز پڑھنے والا) امام کے ساتھ آمین کہتا ہے۔آپ ﷺ کے اس قول کی بنا پر :"جب امام ولا الضالین کہے، تو تم آمین کہو، پس بیشک فرشتے بھی آمین کہتے ہیں، پس جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہو گئی، اس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے"۔

تشریح؛

آمين اسم الفعل الذي هو استجب. وعن ابن عباس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال: »افعل«.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ الفاتحہ کے آخر میں کہے جانے والے لفظ "آمین" کے بارے میں ہے۔

"آمین" کا معنی اور لغوی حیثیت :

"آمین" کا معنی ہے "قبول فرما" یا "ایسا ہی ہو"۔ یہ ایک "اسم فعل" ہے، جو فعل کا معنی دیتا ہے مگر فعل کی طرح گردان نہیں ہوتا۔ یہ فعل "استجب" کے معنی میں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا فرمان :حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے "آمین" کا معنی پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا :"افعل" (کر دے / میری دعا قبول کر لے)۔ یہ فرمان "آمین" کے معنی کو مزید واضح اور حتمی بناتا ہے کہ یہ اللہ سے دعا کی قبولیت کی درخواست ہے۔

:"آمین" کی بناء فتحہ (زبر) پر مبنی ہے، یعنی اس کا آخری حرف ہمیشہ زبر کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جیسے "أَيْنَ" (کہاں) میں ہوتا ہے۔اس کی وجہ "التقاء الساکنین" (دو ساکن حروف کا اکٹھا ہونا) ہے۔ عربی زبان میں دو ساکن حروف کا ایک ساتھ آنا عام طور پر گرامر کے اصولوں کے خلاف ہوتا ہے، لیکن اسمِ فعل میں یہ جائز ہوتا ہے۔

قراءت میں تنوع :

"آمین" کی الف کو لمبا (مد کے ساتھ) اور چھوٹا (قصر کے ساتھ) پڑھنے دونوں کا ذکر ہے: مدِ الف (لمبی الف): "آمِینَ"۔ اس کا استعمال شاعر نے کیا: "وَيَرْحَمُ اللهُ عَبْدًا قَالَ آمِينَا" (اللہ اس بندے پر رحم کرے جس نے آمین کہا)۔ قصرِ الف (چھوٹی الف): "اَمِینَ"۔ اس کا استعمال بھی شاعر نے کیا: "اَمِينَ فَزَادَ اللهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا" (یا اللہ! قبول فرما، اللہ نے ہمارے درمیان دوری بڑھا دی)۔ یہ اشعار "آمین" کے دونوں طرح کی قراءتوں (لمبی اور چھوٹی الف) کو ظاہر کرتے ہیں۔

قرآن سے تعلق اور شرعی حکم:

اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آمین قرآن کا حصہ نہیں ہے۔ البتہ، سورۃ الفاتحہ کے آخر میں اسے کہنا مسنون (سنت) ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں جبریل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ کو الفاتحہ کی قراءت کے بعد آمین کہنا سکھایا اور فرمایا کہ یہ کتاب (سورت) پر مہر کی طرح ہے۔ "آمین" کا مفہوم: علی رضی اللہ عنہ نے آمین کا مفہوم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ "رب العالمین کی مہر" ہے۔ اللہ اپنے بندے کی دعا پر اس کے ذریعے مہر لگاتا ہے۔ (الفاتحہ خود ایک دعا ہے، اہدنا الصراط المستقیم)۔

نماز میں آمین کہنا (بلند یا آہستہ):

عام حکم:

نماز میں، خاص طور پر جہری (بلند آواز والی) نمازوں میں، امام اور مقتدی سب کو آمین کہنا مسنون ہے۔ بلند آواز سے کہنا: ایک قول اور سنت یہ ہے کہ اسے بلند آواز سے کہا جائے۔ اس کی دلیل وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ ولا الضالین کہہ کر آمین کہتے اور اپنی آواز بلند کرتے۔

آہستہ کہنا (حنفی مسلک):

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے پیروکاروں کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں آمین آہستہ (خفیہ) کہیں۔ ان کی دلیل عبداللہ بن مغفل اور انس رضی اللہ عنہما کی وہ روایت ہے جو آہستہ کہنے پر دلالت کرتی ہے اور حضرات شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہیکہ رسول ﷺ نے تعلیم کی غرض سے بلند آواز سے پڑھی۔

مقتدی کا آمین کہنا؛

»إذا قال الإمام »وَلَا الضالین« فقولوا آمین فإن الملائكة تقول آمین فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه« "جب امام »وَلَا الضالین« کہے تو تم (مقتدی) آمین کہو۔ کیونکہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں۔ پس جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہو گئی، اس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔

"شرح اور فضیلت؛

اس حدیث میں مقتدی کے لیے آمین کہنے کی نہایت عظیم فضیلت بیان کی گئی ہے: ہم آہنگی کا حکم: جب امام سورہ فاتحہ کی آخری آیت "وَلَا الضالین" (اور نہ گمراہوں کا) کہتا ہے، جو کہ ایک دعا ہے کہ ہمیں گمراہوں کے راستے سے بچایا جائے، تو اس کے فوراً بعد مقتدیوں کو آمین کہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ "آمین" کا مطلب ہے "اے اللہ! قبول فرما"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقتدی بھی امام کی دعا میں شامل ہو کر اللہ سے اس کی قبولیت کی درخواست کر رہے ہیں۔ ملائکہ کی معیت: حدیث میں ایک اہم نقطہ یہ بتایا گیا ہے کہ فرشتے بھی اس وقت آمین کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسا روحانی لمحہ ہوتا ہے جب نمازیوں اور فرشتوں کی آوازیں ایک ساتھ اللہ کی بارگاہ میں بلند ہوتی ہیں۔ اس سے اندازہ

ہوتا ہے کہ اس وقت دعا کی قبولیت کے امکانات کتنے بڑھ جاتے ہیں۔گناہوں کی مغفرت :اس حکم کا سب سے بڑا فائدہ اور فضیلت یہ ہے کہ "جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہو گئی' اس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے"۔موافقت سے کیا مراد ہے؟ علماء نے اس "موافقت" کی کئی توجیہات کی ہیں۔وقت کی موافقت :یعنی' امام' مقتدی اور فرشتوں کی آمین کا ایک ہی وقت میں ہونا۔اس لیے مقتدی کو چاہیے کہ امام کے "ولا الضالین" کہنے کے فوراً بعد آمین کہے تاکہ فرشتے بھی اسی لمحے کہہ رہے ہوں۔خلوص کی موافقت : یعنی' اس آمین میں اخلاص اور قبولیت کی ایسی شدت ہو جو فرشتوں کے اخلاص کے مشابہ ہو۔لفظ کی موافقت :یعنی لفظاً آمین کا صحیح طریقے سے ادا کرنا۔یہ موافقت اللہ کی خاص رحمت کی نشانی بن جاتی ہے' جس کے نتیجے میں بندے کے صغیرہ گناہ (چھوٹے گناہ) معاف کر دیے جاتے ہیں۔یہ گناہوں کی بخشش نماز کے دوران کی جانے والی دعا اور اس پر آمین کہنے کی برکت کا نتیجہ ہے۔

سورۃ الفاتحہ کی فضائل

.وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبيّ »ألا أخبرك بسورة لم يُنَزَّل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها« . قال :قلت بلى يا رسول الله. قال :فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته« .وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال» :بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ أتاه ملك فقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك :فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ حرفاً منهما إلا أعطيته« .وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال» :إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب :الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة«

ترجمہ؛

اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا :"کیا میں تمہیں ایک ایسی سورت کے بارے میں نہ بتاؤں جو تورات' انجیل اور (باقی) قرآن میں نازل نہیں ہوئی؟"انہوں نے کہا :میں نے عرض کیا :کیوں نہیں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا :"فاتحۃ الکتاب' بیشک یہ السبع المثانی ہے اور وہ قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا"۔اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے' انہوں نے فرمایا :"ایک بار رسول اللہ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے کہ ان کے پاس ایک فرشتہ آیا' اور اس نے کہا :خوشخبری ہو آپ کو دو نوروں کی جو آپ کو دیے گئے ہیں' جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیے گئے تھے :فاتحۃ الکتاب' اور سورۃ البقرہ کا اختتام (آخری آیات) 'آپ ان میں سے جو حرف بھی پڑھیں گے وہ آپ کو عطا کیا جائے گا"۔اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :"بیشک ایک قوم پر اللہ تعالیٰ عذاب بھیجنا حتمی فیصلہ کر لیتا ہے' تو ان کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب میں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ پڑھتا ہے' تو اللہ تعالیٰ اسے سنتا ہے اور اس کی بنا پر ان سے چالیس سال تک عذاب اٹھا لیتا ہے"۔

تشریح؛

سورۃ الفاتحہ کی فضیلت (احادیث کی روشنی میں) :

حدیث ابی بن کعب :یہ حدیث سورۃ الفاتحہ کی عظمت اور انفرادیت کو بیان کرتی ہے۔نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تورات' انجیل اور بقیہ قرآن میں اس سورت کی کوئی نظیر نہیں ہے۔آپ نے اسے "السبع المثانی" (سات بار بار پڑھی جانے والی آیات) اور "القرآن

العظیم" کا حصہ قرار دیا۔ (السبع المثانی سے مراد سات آیات کا بار بار نماز میں پڑھا جانا ہے' اور قرآن عظیم سے مراد یا تو یہ کہ یہ قرآن کا بنیادی حصہ ہے یا خود ایک عظیم قرآن کی مانند ہے)۔حدیث ابن عباس :یہ حدیث سورۃ الفاتحہ اور سورۃ البقرہ کی آخری آیات کو دو خاص نور (روشنی) قرار دیتی ہے جو خاص طور پر نبی کریم ﷺ کو عطا کیے گئے اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔اس سے ان آیات کی فضیلت اور برکت واضح ہوتی ہے۔مزید یہ کہ جو شخص ان میں سے کوئی حرف بھی پڑھے گا' اللہ اسے اس کا اجر عطا فرمائے گا۔ (یہ شاید قرآنی حروف کی فضیلت اور تلاوت پر ثواب کا اشارہ ہے)۔حدیث حذیفہ بن الیمان :یہ حدیث سورۃ الفاتحہ کی تاثیر اور عظمت کو بیان کرتی ہے کہ یہ اللہ کے عذاب کو بھی ٹال سکتی ہے۔ایک قوم پر عذاب کا فیصلہ ہو جانے کے بعد' ان کا ایک بچہ جب اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ پڑھتا ہے' تو اللہ اس کی قراءت سن کر چالیس سال تک ان سے عذاب اٹھا لیتا ہے۔یہ اس سورت کی عظمت اور اللہ کے ہاں اس کی قدر و منزلت کا واضح ثبوت ہے۔

حدیث کا حکم؛

وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال» :إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب :الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة«

اکثر محدثین نے اس حدیث کو سند کے اعتبار سے ضعیف قرار دیا ہے۔امام بیہقی نے اس روایت کو نقل کیا ہے لیکن اس کی سند پر سوال اٹھایا ہے۔امام ذہبی اور دیگر محققین نے بھی اس کی سند میں ضعف کی نشاندہی کی ہے۔

ضعیف ہونے کا مطلب :

حدیث کے ضعیف ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں بیان کردہ بات بالکل غلط ہے' بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند اتنی مضبوط نہیں کہ اس پر کوئی شرعی حکم (حلال یا حرام) یا عقیدہ قائم کیا جا سکے۔تاہم' فضائلِ اعمال (اچھے کاموں کی فضیلت) میں بعض علماء نے ضعیف حدیث پر عمل کی گنجائش رکھی ہے' بشرطیکہ وہ بہت زیادہ ضعیف (شدید ضعف) نہ ہو اور کسی صحیح حدیث کے خلاف نہ ہو۔

الحمد للہ !

سورۃ فاتحہ کی تشریحات مکمل ہو گئیں

سورۃ البقرہ مدنی سورۃ ہے، اور اس کی دو سو ستاسی (287) آیات ہیں۔

[سورة البقرة (2) : آية 1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الم (1)

حروفِ مقطعات : الم اور حروف کا مفہوم

الم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها، أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم لدخولها في حد الاسم، واعتوار ما يخص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها، وبه صرح الخليل وأبو علي. وما روي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال» :من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف«فالمراد به غير المعنى الذي اصطلح عليه، فإن تخصيصه به عرف مجدّد بل المعنى اللغوي، ولعله سماه باسم مدلوله.

ترجمہ:

الم اور وہ تمام الفاظ جن کے ذریعے ہجے کیے جاتے ہیں، وہ اپنے مسمیات (جن کا نام رکھا گیا ہے) یعنی ان حروف کے نام ہیں جن سے کلمے مرکب ہوتے ہیں، کیونکہ وہ اسم (اسم/نام) کی تعریف میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ان پر وہ چیزیں لاگو ہوتی ہیں جو اسم کے ساتھ خاص ہیں، جیسے معرفہ (خاص) اور نکرہ (عام) ہونا، جمع بنانا، تصغیر (چھوٹا کر کے نام لینا) اور اسی طرح کی دیگر چیزیں۔ اور الخلیل اور ابو علی نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :"جس نے کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھا تو اس کے لیے ایک نیکی ہے اور نیکی دس گنا کے برابر ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے۔" تو اس (حدیث میں 'حرف' سے) وہ معنی مراد نہیں جو اصطلاحی طور پر مقرر ہے (جیسے صرف لکھی ہوئی شکل)، کیونکہ اس (اصطلاحی معنی) کے ساتھ خاص کرنا ایک نیا رواج ہے، بلکہ (اس سے) لغوی معنی مراد ہے۔ اور شاید (اللہ نے) اس (حرف کے دال) کو اس کے مدلول (جس پر وہ دلالت کرتا ہے، یعنی خود حرف) کے نام سے موسوم کیا ہے۔

. تشریح:

الم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها، أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم لدخولها في حد الاسم،

مصنفؒ کی یہ عبارت قرآن کریم کی بعض سورتوں کے شروع میں آنے والے اسرار آمیز حروف، جنہیں "حروف مقطعات" کہا جاتا ہے (جیسے الم، حم، عسق وغیرہ)، کی ایک خاص تفسیر اور اس کی بنیاد کو بیان کرتی ہے۔

حروف مقطعات کی ایک تفسیر :

"الم" اور اسی طرح کے دیگر حروف جو ہجے کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں (یعنی 'الف' 'لام' 'میم')، یہ دراصل خود ان حروفِ تہجی کے نام ہیں جن سے الفاظ اور کلمات بنتے ہیں۔ یہ حروف محض آوازیں نہیں بلکہ ان مخصوص آوازوں یا اشکال کے نام ہیں۔

اس تفسیر کی بنیاد (حروف کے ناموں کا اسم ہونا) :

اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ یہ حروف تہجی کے نام (جیسے الف، با، تا ثا...) "اسم" کی تعریف میں آتے ہیں اور اسم کی طرح استعمال ہوتے ہیں۔

حروف کے ناموں کے اسم ہونے کے دلائل :

(1) حروف تہجی کے نام اسم ہیں کیونکہ ان پر اسم کے خواص لاگو ہوتے ہیں، جیسے: تعریف و تنکیر: انہیں معرفہ (خاص) یا نکرہ (عام) بنایا جا سکتا ہے۔ جمع بنانا: ان کی جمع بنائی جا سکتی ہے۔ تصغیر: انہیں تصغیر (چھوٹا کر کے نام لینا) کے وزن پر لایا جا سکتا ہے۔ دیگر خواص: اور اسم کے دیگر خواص بھی ان پر لاگو ہو سکتے ہیں۔

(2) نحو و لغت کے دو بڑے امام، الخلیل بن احمد الفراہیدی اور ابو علی فارسی نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ حروف تہجی کے نام اسم ہیں۔

متعلقہ حدیث اور اس کی توجیہ :

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کا ایک حرف پڑھنے پر دس نیکیوں کا ثواب ملتا ہے، اور آپ نے وضاحت فرمائی کہ "الم" ایک حرف نہیں بلکہ الف، لام، میم تین الگ الگ حرف ہیں۔

حدیث کی تفسیر برائے تائید قول :

مصنفؒ کی عبارت اس حدیث کو مذکورہ قول (کہ حروف مقطعات حروف تہجی کے نام ہیں) کی تائید میں استعمال کرتی ہے۔ اس حدیث میں 'حرف' سے مراد وہ اصطلاحی معنی نہیں ہے جو صرف لکھی ہوئی شکل یا ایک صوتی اکائی کے لیے مقرر ہو گیا ہے۔ بلکہ یہاں 'حرف' سے مراد اس کا لغوی معنی (آواز) یا خود حرف کا نام ہے۔ پس جب کوئی شخص "الم" پڑھتا ہے، تو وہ "الف"، "لام"، اور "میم" کے نام پکارتا ہے۔ حدیث کے مطابق، ان ناموں میں سے ہر ایک نام (الف، لام، میم) ایک 'حرف' کے حکم میں ہے اور اس پر دس گنا ثواب ملتا ہے۔ گویا "الم" پڑھنے پر تین حروف کا ثواب ملتا ہے کیونکہ اس میں الف، لام، اور میم تین ناموں کی تلاوت ہوتی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ نے ان ناموں کو ان کے اصل مدلول (یعنی خود دال) کے نام پر رکھا ہے۔

حروف مقطعات : ادائیگی اور ساخت کے پہلو

ولما كانت مسمياتها حروفاً وحداناً وهي مركبة، صدرت بها لتكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع، واستعيرت الهمزة مكان الألف لتعذر الابتداء بها وهي ما لم تلها العوامل موقوفة خالية عن الإعراب لفقد موجبه ومقتضيه، لكنها قابلة إياه ومعرضة له إذ لم تناسب مبنى الأصل ولذلك قيل: ص وق مجموعاً فيهما بين الساكنين ولم تعامل معاملة أين وهؤلاء.

ترجمہ:

اور چونکہ ان (ناموں) کے مسمیات (جن کا نام رکھا گیا ہے، یعنی اصلی حروف) اکیلے حرف تھے جبکہ وہ (نام جیسے الف، لام، میم) مرکب (کلمات) ہیں، لہٰذا (سورتوں کو) ان (ناموں) سے شروع کیا گیا تاکہ مسمّٰی (نام رکھے گئے حرف) کی ادائیگی سب سے پہلے کان تک پہنچے۔ اور (لفظ "الف" میں) الف کی جگہ ہمزہ مستعار لیا گیا کیونکہ اس (خالص الف) سے ابتدا کرنا ممکن نہیں۔ اور وہ (حروف کے نام)، جب تک ان پر کوئی عامل (نحوی اثر ڈالنے والا) داخل نہ ہو، وقف کی حالت میں ہوتے ہیں اور اعراب سے خالی ہوتے ہیں کیونکہ

اعراب کے موجب (سبب) اور مقتضی (تقاضا کرنے والی چیز) موجود نہیں۔ لیکن وہ اعراب کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس کے لیے تیار ہیں، کیونکہ ان کی ساخت مبنی اصل (غیر معرب کلمات) کے مطابق نہیں۔اور اسی لیے ص (صاد) اور ق (قاف) کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں دو ساکن حروف جمع ہوتے ہیں۔اور ان (حروف کے ناموں) کے ساتھ أين اور هؤلاء جیسا معاملہ نہیں کیا گیا (جو ہمیشہ مبنی، یعنی غیر معرب ہوتے ہیں)۔

. تشریح:

ولما كانت مسمياتها حروفاً وحداناً وهي مركبة،

مصنفؒ کی یہ عبارت پچھلے مباحث کو آگے بڑھاتی ہے جہاں یہ قول زیر بحث تھا کہ حروف مقطعات دراصل ان حروف تہجی کے نام ہیں جن سے کلمات بنتے ہیں۔ یہاں ان ناموں کی ساخت، سورتوں کے آغاز میں ان کی جگہ اور ان کی ادائیگی کے طریقے پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

حروف کے ناموں کو سورتوں کے آغاز میں رکھنے کی حکمت :

ایک حکمت یہ ہے کہ چونکہ اصلی حروف (جیسے 'ا' 'ل' 'م') بذات خود تو مفرد ہیں، مگر ان کے نام ('الف' 'لام' 'میم') مرکب الفاظ ہیں۔ ان مرکب ناموں کو سورتوں کے شروع میں لایا گیا تاکہ سننے والے کے کان میں سب سے پہلے اس اکیلے حرف کا نام پڑے جس سے سارا کلام مرکب ہے۔ یہ ایک خاص انداز ہے جو شاید ان اکیلے حروف کی اہمیت اور ان سے بننے والے کلام (قرآن) کے اعجاز کی طرف لطیف اشارہ ہے۔

لفظ "الف" میں ہمزہ کا استعمال :

لفظ "الف" (ألف) میں سب سے پہلے ہمزہ (أ) کا استعمال ہوتا ہے، حالانکہ حرفِ تہجی کا نام الف (ا) ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان میں خالص الف (جو ہمیشہ ساکن اور ماقبل مفتوح ہوتا ہے) سے کلام کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ چونکہ نام پکارنا ہے اور اسے شروع میں لانا ہے، اس لیے اس کی ادائیگی ممکن بنانے کے لیے ابتدا میں ہمزۃ الوصل (یا ہمزۃ القطع، نحویوں کی بحث کے مطابق) لائی گئی تاکہ اس نام کا پہلا حرف متحرک ہو کر ادا ہو سکے۔

حروف کے ناموں کی نحوی حالت (اعراب) :

جب یہ حروف کے نام (جیسے الف، لام، میم، صاد، قاف) سورتوں کے شروع میں اکیلے پڑھے جاتے ہیں اور ان پر کوئی نحوی عامل (فعل، حرف جر وغیرہ) داخل نہیں ہوتا، تو ان کے آخر میں وقف کیا جاتا ہے اور وہ اعراب (رفع، نصب، جر) سے خالی ہوتے ہیں۔ان پر ضمہ، فتحہ یا کسرہ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ وہاں کوئی ایسا عامل موجود نہیں جو اعراب کا تقاضا کرے۔

اعراب قبول کرنے کی صلاحیت :

تاہم، اعراب ظاہر نہ ہونے کے باوجود یہ نام اعراب قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ان کی ساخت (مبنی الأصل یعنی حرف یا بعض ظروف کی طرح نہ ہونا جو ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں) انہیں معرب (اعراب قبول کرنے والا) بناتی ہے۔وہ أين یا هؤلاء جیسے کلمات کی طرح نہیں ہیں جو مبنی ہوتے ہیں اور اعراب کو قبول ہی نہیں کرتے۔یہ اس بات کی تائید ہے کہ یہ نام نحو کی رو سے اسم ہی ہیں۔

بعض حروف کے ناموں کی صوتی خصوصیت :

بعض حروف کے ناموں کی ادائیگی میں ایک خاص صوتی پہلو ہوتا ہے۔ مثلاً "صاد" (صاد) اور "قاف" (قاف)۔ ان کے ناموں کی ادائیگی میں یہ خاصیت ہے کہ وقف کی حالت میں ان میں دو ساکن حروف جمع ہوتے ہیں۔ صاد کے نام میں صا-ا' د ساکن ہے۔ قاف کے نام میں قا-ا' ف ساکن ہے۔ (یہ عربی تلفظ کا خاص پہلو ہے)۔

حروف مقطعات :اعجازِ قرآن کا ایک پہلو

ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها إيقاظاً لمن تحدى بالقرآن وتنبيهاً على أن أصل المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه، وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز، فإن النطق بأسماء الحروف مختص بمن خط ودرس، فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب الأريب الفائق في فنه، وهو أنه أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هي نصف أسامي حروف المعجم، إن لم يعد فيها الألف حرفاً برأسها في تسع وعشرين سورة بعددها إذا عد فيها الألف الأصلية مشتملة على أنصاف أنواعها، فذكر من المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها (ستشحثك خصفه) نصفها الحاء والكاف والهاء والصاد والسين والكاف، ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعه (لن يقطع أمر)۔ ومن الشديدة الثمانية المجموعة في (أجدت طبقك) أربعة يجمعها (أقطك)۔

ترجمہ:

پھر یہ کہ چونکہ ان (حروف مقطعات کے) مسمیات (جن کا نام رکھا گیا ہے' یعنی خود اصلی حروف) کلام کے بنیادی عناصر اور سادہ ترین اکائیاں ہیں جن سے کلام مرکب ہوتا ہے۔ (لہٰذا) سورت (کے آغاز) کو ان (حروف) کے ایک قسم سے شروع کیا گیا تاکہ جو قرآن کے ذریعے چیلنج کیے گئے ہیں' ان کو بیدار کیا جائے اور انہیں اس بات پر متنبہ کیا جائے کہ یہ جو کلام انہیں پڑھ کر سنایا جاتا ہے' اس کی اصل وہی منظوم کلام ہے جس سے وہ اپنا کلام مرتب کرتے ہیں۔ پس اگر یہ (قرآن) اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ سب مل کر' اپنی باہمی مدد اور فصاحت کی قوت کے باوجود' اس کے قریب کی کوئی چیز لانے سے عاجز نہ ہوتے۔ اور تاکہ یہ (حروف مقطعات) جو سب سے پہلے کانوں تک پہنچتے ہیں' خود ایک نوع کے اعجاز (معجزہ) ہوں۔ کیونکہ حروف کے ناموں کا تلفظ کرنا اس شخص کے لیے خاص ہے جو لکھنا پڑھنا جانتا ہے۔ تو رہا وہ شخص جو اُمّی ہو اور کتاب سے اس کا واسطہ نہ رہا ہو' تو اس کی طرف سے یہ (حروف کے ناموں کا تلفظ) بعید از قیاس' عجیب اور عادت کے خلاف ہے' جیسے لکھنا اور پڑھنا۔ خاص طور پر جب اس (انتخاب) میں ایسی چیز کا خیال رکھا گیا ہے جس سے ادیب اور ذہین' اپنے فن میں سبقت لے جانے والا شخص بھی عاجز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس نے ان سورتوں کے آغاز میں چودہ نام (حروف کے) ذکر کیے ہیں جو حروف معجم (حروف تہجی) کے ناموں کا نصف ہیں' اگر ان میں الف کو مستقل حرف شمار نہ کیا جائے (پھر بھی ان کی تعداد چودہ نصف ہے)' یہ انتیس سورتوں میں آئے ہیں' (یہ تعداد) ان (چودہ حروف) کے اصلی الف (اگر اصلی حروف میں گنے جائیں) کی تعداد کے برابر ہے' جبکہ (یہ چودہ حروف) اپنی (صوتی) انواع کا نصف پر مشتمل ہیں۔ پس اس (اللہ) نے مہموسہ (پست آواز والے حروف) میں سے ذکر کیے ہیں' اور وہ وہ حروف ہیں جن کے مخرج پر انحصار کمزور ہوتا ہے' اور انہیں (ستشحثک

خصفہ) (یہ حروف ان حروف کو جمع کرتے ہیں)' (ان چودہ حروف میں) ان (مہموسہ) کا نصف الحاء' الکاف' الہاء' الصاد' السین' اور الکاف ہیں۔ اور باقی مجہورہ (بلند آواز والے حروف) میں سے (جنہیں لن یقطع امر جمع کرتا ہے) ان کا نصف ذکر ہے۔ اور شدیدۃ (مضبوط آواز والے حروف) جو آٹھ ہیں اور (اَجدت طبقک) میں جمع ہیں' ان میں سے چار ذکر ہیں جنہیں (اَقطک) جمع کرتا ہے۔

. تشریح:

علامہ بیضاویؒ یہاں سورتوں کے آغاز میں آنے والے حروفِ مقطعات (جیسے الم' کہیعص) کی حکمت' ان کے اعجازی پہلو' اور ان میں موجود لسانی و تجویدی نکات پر مفصل بحث فرماتے ہیں۔ مصنفؒ کا بیان اسلوبِ تفسیر کے مطابق قاری کے سامنے پیش ہے۔

حروفِ مقطعات کا مقصد : چیلنج اور تنبیہ

مصنفؒ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ

"ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها۔"

یعنی جب کلام کے مسمیات (جن چیزوں کے نام لیے جاتے ہیں) خود کلام کے بنیادی عناصر اور سادہ اجزاء ہیں جن سے کلام مرکب ہوتا ہے' تو اللہ تعالیٰ نے سورتوں کا آغاز ان حروف سے کیا (جیسے 'الم'' کہیعص')۔ اس کا مقصد "إيقاظًا لمن تحدى بالقرآن" ان لوگوں کو بیدار کرنا تھا جنہیں قرآن کے ذریعے چیلنج کیا گیا تھا۔

یہ ان کے لیے ایک تنبیہ تھی کہ

"أصل المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه۔"

یعنی جو کلام (قرآن) ان پر پڑھا جا رہا ہے' اس کی اصل وہی منظوم کلام ہے جو ان کے اپنے کلام (عربی زبان) کو ترتیب دینے والے حروف سے ہی بنا ہے۔ پس' اگر یہ (قرآن) اللہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہوتا تو وہ (عرب) اپنی تمام تر یکجہتی' تائید اور فصاحت و بلاغت کی قوت کے باوجود اس جیسی کوئی چیز لانے سے ہرگز عاجز نہ رہتے۔

قرآن کا ابتدائی اعجاز:

مصنفؒ مزید فرماتے ہیں :

"وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلا بنوع من الإعجاز۔"

یعنی یہ بھی حکمت تھی کہ قرآن کے آغاز میں جو چیز سب سے پہلے کانوں سے ٹکرائے وہ ایک مستقل نوعیت کا اعجاز ہو۔

"فإن النطق بأسماء الحروف مختص بمن خط ودرس، فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب الأريب الفائق في فنه۔"

کیونکہ حروف کے نام لینا (جیسے الف' لام' میم کہنا) ان لوگوں کا کام ہے جو لکھنا پڑھنا جانتے ہوں اور تعلیم حاصل کر چکے ہوں۔ لیکن اس کا صدور ایسے اُمّی شخص (جس نے لکھنا پڑھنا نہ سیکھا ہو) سے ہونا جو کتابوں سے آشنا نہ ہو' یہ ایک عجیب' مستغرب اور غیر معمولی چیز ہے' یہ ایسا ہی ہے جیسے لکھنا اور پڑھنا۔ خصوصاً جب اس (قرآن) نے حروف کے معاملے میں ایسی رعایت رکھی جس سے اپنے فن میں ماہر اور عقلمند ادیب بھی عاجز آ جائے۔

حروفِ مقطعات کی عددی اور تجویدی حکمت؛

مصنفؒ حروف مقطعات میں موجود ایک عمیق تجویدی اور عددی حکمت بیان کرتے ہیں :

"وهو أنه أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هي نصف أسامي حروف المعجم، إن لم يعد فيها الألف حرفا برأسها في تسع وعشرين سورة بعددها إذا عد فيها الألف الأصلية مشتملة على أنصاف أنواعها۔"

وہ (اللہ تعالیٰ) نے ان سورتوں کی فواتح (افتتاحی آیات) میں چودہ (14) نام (حروف) ذکر کیے ہیں، جو حروفِ تہجی کے ناموں کا نصف (آدھا) ہیں۔ یہ (شمار) اس صورت میں ہے جب الف کو بذاتِ خود ایک مستقل حرف نہ گنا جائے (جیسا کہ بعض لغویوں کا قول ہے کہ الف بذات خود متحرک نہیں ہوتا، یہ صرف ہمزہ کے لیے کرسی ہے)۔ یہ چودہ حروف ان انتیس (29) سورتوں میں آئے ہیں جو حروفِ مقطعات سے شروع ہوتی ہیں، اور ان کی تعداد بھی انتیس (29) ہی ہے جب اس میں اصلی الف (یعنی وہ الف جو ہمزہ نہیں) کو شمار کیا جائے۔ یہ حروفِ مقطعات حروفِ تہجی کی تمام اقسام کے نصف (آدھے) پر مشتمل ہیں۔

حروفِ مہموسہ (نرم آواز والے حروف):

مصنفؒ فرماتے ہیں

"فذكر من المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها (ستشحثك خصفه) نصفها الحاء والكاف والهاء والصاد والسين والكاف۔"

ان حروفِ مقطعات میں حروفِ مہموسہ سے وہ حروف ذکر کیے گئے ہیں جن کے مخرج پر (سانس کا) انحصار کمزور ہوتا ہے، اور یہ چودہ حروف مہموسہ کے نصف کو شامل کرتے ہیں۔ یہ حروف جن کا مجموعہ "سَتَشْحَثُكَ خِصْفَهُ" میں ہے، ان میں سے حروفِ مقطعات میں حاء (ح)، کاف (ک)، ہاء (ھ)، صاد (ص)، سین (س)، اور خاء (خ) - شامل ہیں۔

(تجویدی اصول :

حروفِ مہموسہ وہ حروف ہیں جنہیں ادا کرتے وقت سانس جاری رہتا ہے اور آواز کا انحصار مخرج پر کمزور ہوتا ہے، جیسے :ف، ح، ث، ہ، ش، خ، ص، س، ک، ت۔)

حروفِ مجہورۃ (قوی آواز والے حروف):

"ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعه (لن يقطع أمر)۔"

اور باقی حروفِ مجہورۃ (جو حروفِ مہموسہ کے مقابلے میں ہیں اور جن کے مخرج پر آواز کا انحصار قوی ہوتا ہے) میں سے نصف حروف ان مقطعات میں آئے ہیں، جن کا مجموعہ "لَنْ يَقْطَعَ أَمْرٌ" ہے۔

(تجویدی اصول :

حروفِ مجہورۃ وہ حروف ہیں جنہیں ادا کرتے وقت آواز کا انحصار مخرج پر قوی ہوتا ہے اور سانس جاری نہیں رہتا۔)

حروفِ شدیدہ (سخت آواز والے حروف):

"ومن الشديدة الثمانية المجموعة في (أجدت طبقك) أربعة يجمعها (أقطك)۔"

اور آٹھ حروفِ شدیدہ (وہ حروف جنہیں ادا کرتے وقت آواز مخرج پر پوری طرح رک جاتی ہے، جیسے :ہمزہ، جیم، دال، قاف، طا، با،

کاف، تا) جو "أَجَدْتَ طَبَقَكَ" میں جمع ہیں، ان میں سے چار حروفِ مقطعات میں ذکر ہوئے ہیں جن کا مجموعہ "أَقْطِكَ" ہے۔ (یعنی الف، قاف، طا، کاف)۔

(تجویدی اصول :

حروفِ شدیدہ میں آواز مخرج پر پوری طرح بند ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد سانس کا اخراج ہوتا ہے۔)

حروف کی صوتی درجہ بندی اور حروفِ بدل

ومن البواقي الرخوة عشرة يجمعها »خمس« على نصره، ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها، ومن البواقي المنفتحة نصفها، ومن القلقلة وهي :حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها (قد طبج) نصفها الأقل لقلتها، ومن اللينتين الياء لأنها أقل ثقلاً، ومن المستعلية وهي:التي يتصعد الصوت بها في الحنك الأعلى، وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء نصفها الأقل، ومن البواقي المنخفضة نصفها، ومن حروف البدل وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه، واختاره ابن جني ويجمعها (أجد طويت) منها الستة الشائعة المشهورة التي يجمعها (أهطمين) وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في (أصيلال) والصاد والزاي في (صراط وزراط) والفاء في (أجداف) والعين في (أعن) والثاء في (ثروغ الدلو) والباء في »باسمك« حتى صارت ثمانية عشر، وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين.

ترجمہ؛

اور بقیہ رخوہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں آواز جاری رہتی ہے) میں سے دس ہیں، جنہیں "خمس" پر اس کی نصرت کے ساتھ جمع کیا گیا ہے۔ اور مطبقہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں زبان تالو سے چپک جاتی ہے) جو کہ صاد، ضاد، طاء، اور ظاء ہیں، ان کا نصف ہے۔ اور بقیہ منفتحہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں زبان تالو سے نہیں چپکتی) کا نصف۔ اور قلقلہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں آواز میں اضطراب یا جھٹکا ہوتا ہے) جو کہ حروف ہیں جو ادا ہوتے وقت پھڑ پھڑاتے ہیں اور انہیں (مجموعے) قد طبج جمع کرتا ہے، ان کا کم تر نصف ان کی قلّت کی وجہ سے۔ اور دو لین حروف (مد اور لین) میں سے یاء (کا ذکر ہے) کیونکہ وہ وزن میں کم ہے۔ اور مستعلیہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں آواز اوپر تالو کی طرف بلند ہوتی ہے) جو کہ سات ہیں: قاف، صاد، طاء، خاء، غین، ضاد، اور ظاء، ان کا کم تر نصف۔ اور بقیہ منخفضہ حروف (وہ حروف جن کی ادائیگی میں آواز نیچے کی طرف جاتی ہے) کا نصف۔ حروفِ بدل اور حروفِ بدل (وہ حروف جو دوسرے حروف کی جگہ بدل کر آسکتے ہیں) جو کہ گیارہ ہیں، جیسا کہ سیبویہ نے ذکر کیا اور ابن جنی نے اسے اختیار کیا، اور انہیں (مجموعے) أجد طویت جمع کرتا ہے۔ ان میں سے چھ عام اور مشہور ہیں جنہیں (مجموعے) أہطمین جمع کرتا ہے۔ اور بعض (علماء) نے سات اور حروف کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہیں: (1) لام جیسے أصیلال میں، (2) صاد اور (3) زای جیسے صراط اور زراط میں، (4) فاء جیسے أجداف میں، (5) عین جیسے أعن میں، (6) ثاء جیسے ثروغ الدلو میں، اور (7) باء جیسے "باسمک" میں۔ یہاں تک کہ (حروف بدل کی تعداد) اٹھارہ ہو گئی۔" اور (پچھلے اٹھارہ میں سے) ان میں سے نو کا ذکر کیا گیا ہے: وہ چھ جو پہلے ذکر کیے گئے (یعنی 'أہطمین' والے)، اور لام، صاد، اور عین (کا اضافہ کیا گیا ہے)۔"

تشریح؛

علامہ بیضاویؒ اپنی تفسیر میں حروفِ مقطعات کے اعجازی پہلوؤں کو مزید واضح کرتے ہوئے حروفِ تہجی کی مختلف صفات کے اعتبار سے ان کی عددی تقسیم اور حکمت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مصنفؒ کا بیان اسلوبِ تفسیر کے مطابق قاری کے سامنے پیش ہے۔

باقی حروفِ تہجی کی تقسیم اور حروفِ مقطعات میں ان کا تناسب؛

مصنفؒ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ حروفِ مقطعات میں نہ صرف حروفِ مہموسہ اور مجہورہ، اور شدیدہ حروف شامل ہیں، بلکہ باقی حروفِ تہجی سے بھی خاص تناسب کے ساتھ حروف شامل کیے گئے ہیں:

حروفِ رِخْوَہ (نرم آواز والے حروف):

"ومن البواقي الرخوة عشرة يجمعها »خمس« على نصره۔"

اور باقی (مجہورہ) حروف میں سے جو رِخْوَہ ہیں، ان میں سے دس حروف ایسے ہیں جن کا مجموعہ "خمس" (یہ مرکب کا اختصار ہے جس میں حروفِ رخوہ کا آدھا حصہ شامل ہے، جیسے: خ، م، س، ہ، ف، ر، و، ی، ذ، ز، ض، ظ، غ، ش، ج)۔ یہ حروفِ مقطعات میں موجود ہیں، جو ان کا نصف بنتے ہیں۔

(تجویدی اصول:

حروفِ رِخْوَہ وہ حروف ہیں جنہیں ادا کرتے وقت آواز مخرج پر پوری طرح نہیں رکتی بلکہ جاری رہتی ہے، جیسے: س، ش، ص، ض، ز، ثْ، ف، ث، ذ، ظ، ح، ہ، غ، خ، ع، و، ی۔)

حروفِ مُطْبَقَہ اور مُنْفَتِحَہ:

"ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها، ومن البواقي المنفتحة نصفها۔

"اور حروفِ مُطْبَقَہ

(جنہیں ادا کرتے وقت زبان کا درمیانی حصہ تالو سے لگ کر آواز کو محدود کر دیتا ہے، جیسے: ص، ض، ط، ظ) جو کہ چار ہیں، ان میں سے نصف (دو) حروفِ مقطعات میں شامل ہیں۔ اور باقی حروفِ مُنْفَتِحَہ (جو حروفِ مُطْبَقَہ کے برعکس ہیں اور جنہیں ادا کرتے وقت زبان تالو سے نہیں لگتی) میں سے نصف (حروف) بھی (مقطعات میں) شامل ہیں۔

(تجویدی اصول:

حروفِ مُطْبَقَہ آواز کو موٹا اور پر کرنے والے ہوتے ہیں۔ حروفِ مُنْفَتِحَہ وہ ہیں جن میں زبان اور تالو کے درمیان کھلا حصہ باقی رہتا ہے، جس سے آواز باریک اور کم پر نکلتی ہے۔)

حروفِ قَلْقَلَہ:"

ومن القلقلة وهي: حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها (قد طبج) نصفها الأقل لقلتها۔"

اور حروفِ قَلْقَلَہ (جو پانچ ہیں اور جنہیں ادا کرتے وقت مخرج پر آواز میں اضطراب یا ارتعاش پیدا ہوتا ہے، جیسے: ق، ط، ب، ج، د)، جن کا مجموعہ "قَدْ طَبَجَ" ہے، ان میں سے نصف (حروف) یا اس سے بھی کم حروفِ مقطعات میں شامل کیے گئے ہیں کیونکہ ان کی تعداد کم ہے۔

(تجویدی اصول:

قلقلہ ان حروف کی آواز میں جھٹکا پیدا کرتا ہے جب وہ ساکن ہوں یا وقف کی حالت میں آئیں۔)

حروفِ لِیْن (نرمی والے حروف):

"ومن اللينتين الياء لأنها أقل ثقلاً۔"

اور دو حروفِ لِیْن (واؤ اور یاء) میں سے صرف یاء (حروفِ مقطعات میں شامل) ہے، کیونکہ یہ (واؤ کے مقابلے میں) کم ثقیل (بھاری) ہے۔

حروفِ مُسْتَعْلِیَہ اور مُنْخَفِضَہ:

"ومن المستعلية وهي: التي يتصعد الصوت بها في الحنك الأعلى، وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء نصفها الأقل، ومن البواقي المنخفضة نصفها۔"

اور حروفِ مُسْتَعْلِیَہ (جنہیں ادا کرتے وقت آواز تالو کی طرف بلند ہوتی ہے اور حروف پر ہو جاتے ہیں، جیسے: ق، ص، ط، خ، غ، ض، ظ) جو کہ سات ہیں، ان میں سے نصف (تقریباً تین یا چار) سے بھی کم حروفِ مقطعات میں شامل ہیں۔ اور باقی حروفِ مُنْخَفِضَہ (جنہیں ادا کرتے وقت آواز تالو سے نیچے رہتی ہے اور حروف باریک ہوتے ہیں) میں سے نصف (حروف) بھی (مقطعات میں) شامل ہیں۔

(تجویدی اصول:

حروفِ مُسْتَعْلِیَہ حروف کو موٹا اور پرآواز والا بناتے ہیں، جبکہ حروفِ مُنْخَفِضَہ عام طور پر حروف کو باریک رکھتے ہیں۔)

حروفِ بَدَل (تبدیل ہونے والے حروف):

"ومن حروف البدل وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه، واختاره ابن جني ويجمعها (أجد طويت) منها الستة الشائعة المشهورة التي يجمعها (أهطمين) وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في (أصيلال) والصاد والزاي في (صراط وزراط) والفاء في (أجداف) والعين في (أعن) والثاء في (ثروغ الدلو) والباء في »باسمك« حتى صارت ثمانية عشر، وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين۔

"اور حروفِ بَدَل (وہ حروف جو کسی دوسرے حرف سے تبدیل ہو سکتے ہیں) جو کہ گیارہ ہیں جیسا کہ امام سیبویہ نے ذکر کیا ہے اور ابن جنی نے اسے اختیار کیا ہے، اور ان کا مجموعہ "أَجَدْ طُوِيَتْ" ہے۔ ان میں سے چھ (6) وہ حروف جو بہت زیادہ عام اور مشہور ہیں جن کا مجموعہ "أَهْطَمِينَ" ہے۔ بعض نے اس میں مزید سات (7) حروف کا اضافہ کیا ہے یہاں تک کہ یہ اٹھارہ (18) ہو گئے ہیں۔ ان میں وہ (اضافی) حروف شامل ہیں جیسے: لام (جیسے "أَصِيلَال" میں، جہاں اصل میں "أَصِيلَانٌ" تھا)۔ صاد اور زاء (جیسے "صِرَاط" کو "زِرَاط" بھی پڑھا جاتا ہے)۔ فاء (جیسے "أَجْدَاف" جہاں "أَجْدَاث" بھی ہوتا ہے)۔ عین (جیسے "أَعُنْ" میں)۔ ثاء (جیسے "ثُرُوغُ الدَّلْو" میں)۔ باء (جیسے "بِاسْمِكَ" میں)۔ یوں کل حروفِ بَدَل اٹھارہ (18) ہو گئے ہیں۔ اور ان حروفِ مقطعات میں سے نو (9) حروفِ بَدَل ذکر کیے گئے ہیں: وہ چھ (6) مشہور حروف جو پہلے ذکر ہوئے (أهطمين)، اور لام، صاد، اور عین۔

حروف کی ادغام اور مخارج کے لحاظ سے درجہ بندی

ومما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر: الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاي والواو نصفها الأقل. ومما يدغم فيهما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الأكثر: الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الإدغام من الخفة والفصاحة.

ومن الأربعة التي لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي :الميم والزاي والسين والفاء نصفها. ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وهي ستة يجمعها (رب منفل) والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة، كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما. ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها (اليوم تنساه) سبعة أحرف منها تنبيهاً على ذلك، ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة.

ترجمہ؛

اور ان حروف میں سے پندرہ وہ ہیں جو اپنے جیسے حروف میں ادغام ہوتے ہیں مگر قریب والے حروف میں ادغام نہیں ہوتے۔ اور وہ یہ ہیں :ہمزہ' ہاء' عین' صاد' طاء' میم' یاء' خاء' غین' ضاد' فاء' ظاء' شین' زای' اور واو۔ (یہ ان پندرہ حروف کا) کم تر نصف ہے۔ اور ان حروف میں سے تیرہ بقیہ وہ ہیں جن میں دوسرے حروف ادغام ہوتے ہیں' (یہ ان بقیہ تیرہ حروف کا) زیادہ نصف ہے۔ اور وہ یہ ہیں : حاء' قاف' کاف' راء' سین' لام' اور نون۔ ادغام میں جو ہلکا پن اور فصاحت ہے۔ اور ان چار حروف میں سے وہ ہیں جو اپنے قریب والے حروف میں ادغام نہیں ہوتے' مگر ان میں ان کے قریب والے حروف ادغام ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں :میم' زای' سین' اور فاء۔ (یہ ان چار حروف کا) نصف ہے۔ اور چونکہ حروف ذلقیہ (وہ حروف جن کی ادائیگی زبان کی نوک یا کنارے سے ہوتی ہے) جن پر زبان کی نوک پر انحصار ہوتا ہے' اور وہ چھ ہیں جنہیں (مجموعے) رب منفل (ب' ر' م' ن' ف' ل) جمع کرتا ہے' اور حروف حلقیہ (وہ حروف جو حلق سے ادا ہوتے ہیں) جو کہ حاء' خاء' عین' غین' ہاء' اور ہمزہ ہیں' یہ (دونوں قسمیں) کلام میں بہت زیادہ واقع ہوتے ہیں' (اس لیے مصنف نے) ان دونوں (اقسام) کا دو تہائی حصہ ذکر کیا۔ حروفِ زائدہ اور چونکہ مزید فیہ افعال (جن میں زائد حروف ہوں) کی بناء سباعیہ (سات حرفوں تک) سے تجاوز نہیں کرتی' (اس لیے مصنف نے) حروف زائدہ دس ہیں جنہیں (مجموعے) الیوم تنساہ (الف' لام' یاء' واو' میم' تا' نون' سین' ہاء' الف مقصورہ یا تاء مربوطہ) جمع کرتا ہے' ان میں سے سات حرف ذکر کیے' اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے۔ اور اگر تم الفاظ اور ان کی تراکیب کا گہرائی سے مطالعہ کرو' تو تم ہر قسم کے چھوڑے ہوئے حروف کو ذکر کیے گئے حروف سے زیادہ پاؤ گے۔

تشریح؛

علامہ بیضاویؒ حروفِ مقطعات میں موجود تجویدی باریکیوں اور عددی حکمتوں کو مزید تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں۔ وہ مختلف تجویدی قواعد' جیسے ادغام' حروفِ ذلقیہ' حلقیہ' اور حروفِ زائدہ کے تناسب کو حروفِ مقطعات سے جوڑتے ہوئے قرآن کے اعجاز کو آشکار کرتے ہیں۔

ادغام اور اس کے قواعد کے مطابق حروفِ مقطعات؛

مصنفؒ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ حروفِ مقطعات کی ترتیب میں ادغام کے اصولوں کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے :حروف جو صرف اپنے جیسے (مثل) میں ادغام ہوتے ہیں :

"ومما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر :الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاي والواو نصفها الأقل۔"

اور وہ حروف جو صرف اپنے جیسے دوسرے حرف میں ادغام (ضم) ہوتے ہیں' لیکن اپنے قریب (مقارب) حروف میں ادغام نہیں ہوتے' وہ پندرہ (15) ہیں: ہمزہ' ہاء' عین' صاد' طاء' میم' یاء' خاء' غین' ضاد' فاء' ظاء' شین' زاء' اور واؤ۔ ان پندرہ میں سے حروفِ مقطعات میں نصف سے بھی کم حروف شامل ہیں۔

(تجویدی اصول :

ادغام ایک حرف کو دوسرے حرف میں اس طرح داخل کرنا کہ دونوں ایک ہو جائیں' یا مشدد بن جائیں۔

ادغامِ مثلین؛

(ایک جیسے حروف میں ادغام) عام ہے' جبکہ

ادغامِ متقاربین؛

(قریب المخرج حروف میں ادغام) میں بعض حروف کی خاص شرائط ہوتی ہیں۔) حروف جو اپنے اور مقارب دونوں میں ادغام ہوتے ہیں:

"ومما یدغم فیهما وهي الثلاثة عشر الباقیة نصفها الأكثر :الحاء والقاف والكاف والراء والسین واللام والنون لما في الإدغام من الخفة والفصاحة۔"

اور وہ حروف جو اپنے جیسے (مثل) اور اپنے قریب (مقارب) دونوں میں ادغام ہوتے ہیں' وہ باقی تیرہ (13) حروف ہیں۔ ان میں سے حروفِ مقطعات میں نصف سے زیادہ حروف شامل ہیں: حاء' قاف' کاف' راء' سین' لام' اور نون۔ یہ اس لیے ہے کہ ادغام میں خفت (آسانی) اور فصاحت (کلام کی خوبصورتی) ہے۔ حروف جو اپنے مقارب میں ادغام نہیں ہوتے' لیکن مقارب ان میں ادغام ہوتے ہیں:

"ومن الأربعة التي لا تدغم فیما یقاربها ویدغم فیها مقاربها وهي :المیم والزاي والسین والفاء نصفها۔"

اور ان چار (4) حروف میں سے جو اپنے قریب (مقارب) حروف میں ادغام نہیں ہوتے' لیکن ان کے مقارب حروف ان میں ادغام ہو جاتے ہیں' وہ ہیں: میم' زاء' سین' اور فاء۔ ان میں سے نصف (دو) حروفِ مقطعات میں شامل ہیں۔

خاص حروف کی تعداد اور حروفِ مقطعات میں ان کا تناسب؛

مصنفؒ مزید لسانی اور تجویدی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں:

حروفِ ذلقیہ اور حلقیہ:"ولما كانت الحروف الذلقیة التي یعتمد علیها بذلق اللسان وهي ستة یجمعها (رب منفل) والحلقیة التي هي الحاء والخاء والعین والغین والهاء والهمزة، كثیرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثیهما۔"

اور چونکہ حروفِ ذلقیہ (وہ حروف جن کی ادائیگی میں زبان کا کنارہ یا نوک استعمال ہوتی ہے' یہ چھ ہیں جن کا مجموعہ "رَبِّ مَنْفَلٌ" ہے) اور حروفِ حلقیہ (جو حلق سے ادا ہوتے ہیں' یہ چھ ہیں: حاء' خاء' عین' غین' ہاء' اور ہمزہ) کلام میں بہت زیادہ استعمال ہوتے ہیں (یعنی کثرت سے پائے جاتے ہیں)' اس لیے (حروفِ مقطعات میں) ان کا دو تہائی (3/2) حصہ ذکر کیا گیا ہے۔

حروفِ زائدہ اور ان کی حکمت :

"ولما كانت أبنیة المزید لا تتجاوز عن السباعیة ذكر من الزوائد العشرة التي یجمعها (الیوم تنساه) سبعة أحرف منها تنبیهاً علی ذلك، ولو استقریت الكلم وتراكیبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة۔"

اور چونکہ مزید فیہ افعال کی بناوٹ (یعنی وہ افعال جن میں اصلی حروف کے علاوہ کچھ زائد حروف ہوتے ہیں) سات (7) حروف سے تجاوز نہیں کرتی (یعنی کسی فعل میں زیادہ سے زیادہ سات حروف ہو سکتے ہیں، جن میں اصلی اور زائد دونوں شامل ہوں)، اس لیے (حروفِ مقطعات میں) ان دس (10) حروفِ زائدہ (جو فعل میں اضافہ ہو سکتے ہیں اور جن کا مجموعہ "اَلْيَوْمَ تَنْسَاهُ" ہے) میں سے سات حروف کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ اس حقیقت کی طرف ایک تنبیہ ہے۔ مصنفؒ آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں: "اور اگر آپ کلمات اور ان کی ترکیبوں کا گہرا مطالعہ کریں، تو آپ ہر قسم کے حروف میں یہ دیکھیں گے کہ جو حروف (مقطعات میں) چھوڑ دیے گئے ہیں، وہ ذکر کیے گئے حروف کے مقابلے میں (تعداد میں) زیادہ ہیں۔"

حروف مقطعات: ترکیبیں، تعداد اور ان کی معجزانہ اہمیت

ثم إنه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة، ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة. وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لأنها توجد في الأقسام الثلاثة: الاسم والفعل والحرف وأربع ثنائيات لأنها تكون في الحرف بلا حذف (كبل)، وفي الفعل بحذف ثقل (كقل). وفي الاسم بغير حذف (كمن)، وبه (كدم) في تسع سور لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه: ففي الأسماء من وإذ وذو. وفي الأفعال قل وبع وخف. وفي الحروف من وإن ومذ على لغة من جربها. وثلاث ثلاثيات لمجيئها في الأقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيهاً على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر، عشرة منها للأسماء، وثلاثة للأفعال، ورباعيتين وخماسيتين تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً: كجعفر وسفرجل، وملحقاً: كقردد وجحنفل، ولعلها فرقت على السور ولم تعد بأجمعها في أول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه.

ترجمہ:

پھر یہ کہ اس (اللہ) نے انہیں (حروف مقطعات کو) مفرد (اکیلا حرف)، ثنائی (دو حرفی)، ثلاثی (تین حرفی)، رباعی (چار حرفی) اور خماسی (پانچ حرفی) صورت میں ذکر کیا، یہ بتانے کے لیے کہ جس (قرآن) کے ذریعے چیلنج کیا گیا ہے، وہ ان (عربوں) کے کلمات سے مرکب ہے جن کی بنیادیں مفرد کلمات (حرف یا کلمہ) ہیں، اور دو حرفوں سے لے کر پانچ حرفوں تک مرکب (کلمات) ہیں۔ اور تین مفرد (اکیلے حرف) تین سورتوں میں ذکر کیے، کیونکہ وہ (حرفِ واحد سے بنے کلمات) تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں: اسم، فعل اور حرف۔ اور چار ثنائی (دو حرفی) ترکیبیں (ذکر کیں) کیونکہ وہ حرف (دو حرفی) میں بغیر حذف کے (جیسے بل)، اور فعل (امر دو حرفی) میں ثقالت کے حذف کے ساتھ (جیسے قل)، اور اسم (دو حرفی) میں بغیر حذف کے (جیسے من)، اور اس کے ساتھ حذف کے ساتھ (جیسے دم) ہوتے ہیں۔ (یہ دو حرفی حروف مقطعات) نو سورتوں میں آئے ہیں، کیونکہ وہ (دو حرفی کلمات) تینوں اقسام (اسم، فعل، حرف) میں سے ہر ایک میں تین طرح سے واقع ہوتے ہیں۔ تو اسماء میں (دو حرفی کلمات جیسے) من، إذ اور ذو ہیں۔ اور افعال میں (دو حرفی امر جیسے) قل، بع اور خف ہیں۔ اور حروف میں (دو حرفی حروف جیسے) من، إن اور مذ ہیں ان کی لغت پر جو اسے جر دیتے ہیں۔ اور تین ثلاثی (تین حرفی) ترکیبیں (ذکر کیں) کیونکہ وہ (تین حرفی کلمات) تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں، (یہ ثلاثی حروف مقطعات) تیرہ سورتوں میں آئے ہیں، یہ متنبہ کرنے کے لیے کہ (عربی کلمات کی) مستعمل بنیادی بناء تیرہ ہیں، ان میں سے دس اسماء کے لیے اور

تین افعال کے لیے ہیں۔اور دو رباعی (چار حرفی) اور دو خماسی (پانچ حرفی) ترکیبیں (ذکر کیں)' یہ متنبہ کرنے کے لیے کہ ان میں سے ہر ایک (رباعی اور خماسی کلمہ) کی اصلی بناء (جیسے جعفر اور سفرجل) اور ملحق بناوٹ (جیسے قردد اور جحنفل) موجود ہے۔اور شاید انہیں (حروف مقطعات کو) سورتوں پر تقسیم کیا گیا اور وہ تمام ایک ساتھ قرآن کے شروع میں ذکر نہیں کیے گئے 'اس فائدے کے ساتھ کہ اس میں چیلنج کی تجدید 'تنبیہ کی تکرار اور اس میں مبالغہ ہے۔

. تشریح؛

علامہ بیضاویؒ حروفِ مقطعات میں موجود ایک اور گہری حکمت کو بیان فرماتے ہیں :ان کی تعداد میں تنوع اور ان کا کلمات کی بناوٹ سے گہرا تعلق۔ مصنفؒ یہ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ تنوع خود قرآن کے اعجاز کا ایک حصہ ہے' جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ قرآنی کلام انسانی زبان کے بنیادی اصولوں سے ہی مرکب ہے' پھر بھی اس کی مثال لانا ناممکن ہے۔

حروفِ مقطعات کی تعداد میں تنوع اور اس کی حکمت؛

مصنفؒ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ :

"ثم إنه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة، ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة۔"

یعنی اللہ تعالیٰ نے حروفِ مقطعات کو مختلف تعداد میں ذکر فرمایا ہے :ایک حرف والے (مفردہ)' دو حرف والے (ثنائیہ)' تین حرف والے (ثلاثیہ)' چار حرف والے (رباعیہ)' اور پانچ حرف والے (خماسیہ)۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ جس کلام (قرآن) سے چیلنج کیا جارہا ہے' وہ انہی (عربوں) کے کلمات سے مرکب ہے' جن کی بنیاد مفرد کلمات (ایک حرف سے بنے) اور ایسے کلمات ہیں جو دو حروف سے شروع ہو کر پانچ حروف تک پہنچتے ہیں۔ (یعنی عربی زبان کے کلمات کی بناوٹ بھی عموماً اسی طرح مفرد یا دو سے پانچ حروف پر مشتمل ہوتی ہے)۔

مفرد' ثنائی' اور ثلاثی حروفِ مقطعات کی حکمت؛

مفرد حروفِ مقطعات:

"وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لأنها توجد في الأقسام الثلاثة :الاسم والفعل والحرف۔"

اور اللہ تعالیٰ نے تین مفرد حروف (ص' ق' ن) کو تین سورتوں میں ذکر کیا ہے' کیونکہ یہ (تینوں حروف) عربی زبان کے تینوں اقسامِ کلمہ (اسم' فعل' اور حرف) میں پائے جاتے ہیں۔ (یعنی یہ ہر قسم کے کلمے کا حصہ بن سکتے ہیں)۔

ثنائی حروفِ مقطعات:

"وأربع ثنائيات لأنها تكون في الحرف بلا حذف (كبل)، وفي الفعل بحذف ثقل (كقل). وفي الاسم بغير حذف (كمن)، وبه (كدم) في تسع سور لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه :ففي الأسماء من وإذ وذو. وفي الأفعال قل وبع وخف. وفي الحروف من وإن ومذ على لغة من جربها۔"

اور اللہ تعالیٰ نے چار ثنائی حروفِ مقطعات (جیسے حم' طٰہٰ' یٰس' طس) کا ذکر کیا ہے' کیونکہ یہ حرف میں حذف کے بغیر (جیسے 'بل' - اگرچہ یہ دو حروف کا نہیں بلکہ ایک حرف 'ب' کا ہے اور 'ل' الگ' مراد 'بل' جیسے الفاظ ہو سکتے ہیں جو دو حروف سے بنے ہوں) پائے

جاتے ہیں، اور فعل میں ثقل (بھاری پن) کی وجہ سے حذف کے ساتھ (جیسے 'قُل' - 'قَالَ' سے، 'ق' اور 'ل' باقی رہے)، اور اسم میں بغیر حذف کے (جیسے 'مَنْ')، اور حذف کے ساتھ (جیسے 'دَمٌ' - اصل میں 'دَمَیٌ' سے)۔ یہ (ثنائی حروف) نو سورتوں میں آئے ہیں، کیونکہ یہ (نو صورتیں) تینوں اقسام (اسم، فعل، حرف) میں سے ہر ایک میں تین طریقوں پر واقع ہوتی ہیں۔ اسم میں: جیسے "مَنْ"، "إِذْ"، اور "ذُو"۔ افعال میں: جیسے "قُلْ"، "بِعْ"، اور "خَفْ"۔ حروف میں: جیسے "مِنْ"، "إِنْ"، اور "مُذْ" (ان لوگوں کی لغت کے مطابق جو اسے حرف مانتے ہیں)۔

ثلاثی حروفِ مقطعات:

"وثلاث ثلاثيات لمجيئها في الأقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيهاً على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر، عشرة منها للأسماء، وثلاثة للأفعال۔"

اور تین ثلاثی حروفِ مقطعات (جیسے الم، الر، طسم) کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ یہ تینوں اقسام (اسم، فعل، حرف) میں تیرہ (13) سورتوں میں آئے ہیں، اس بات کی تنبیہ کے لیے کہ مستعمل ابنیہ (کلمات کی بنیادی ساخت) کی اصل تیرہ (13) ہے، جن میں سے دس (10) اسماء کے لیے ہیں اور تین (3) افعال کے لیے۔

رباعی، خماسی اور حروفِ مقطعات کی تقسیم کی حکمت؛

مصنف مزید فرماتے ہیں: "ورباعيتين وخماسيتين تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً: كجعفر وسفرجل، وملحقاً: كقردد وجحنفل، ولعلها فرقت على السور ولم تعد بأجمعها في أول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه۔"

اور اللہ تعالیٰ نے دو رباعی (چار حروف والے) اور دو خماسی (پانچ حروف والے) حروفِ مقطعات کا ذکر کیا ہے، اس بات کی تنبیہ کے لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اصل (بنیاد) ہے: رباعی کی مثال: جیسے "جَعْفَر" (اصل رباعی اسم)۔ خماسی کی مثال: جیسے "سَفَرْجَل" (اصل خماسی اسم)۔ اور ان کے ملحقات (جنہیں ان کے ساتھ ملایا جاتا ہے) بھی ہیں: جیسے "قَرْدَد" (رباعی کے ساتھ ملحق) اور "جَحَنْفَل" (خماسی کے ساتھ ملحق)۔ مصنفؒ آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ: "اور شاید یہ حروفِ مقطعات سورتوں پر الگ الگ تقسیم کیے گئے ہیں اور انہیں ایک ساتھ قرآن کے شروع میں ذکر نہیں کیا گیا (یعنی ہر سورت میں سارے حروف ایک ساتھ نہیں آئے)، اس فائدہ (یعنی کلام کی اقسام اور ساختوں پر تنبیہ) کے ساتھ ساتھ جو ان میں (بار بار) چیلنج کو دہرانا، تنبیہ کو بار بار کرنا، اور اس میں مبالغہ پیدا کرنا شامل ہے۔"

حروف مقطعات کی تفسیر: کیا وہ سورتوں کے نام ہیں؟

والمعنى أن هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف. أو المؤلف منها، كذا وقيل: هي أسماء للسور، وعليه إطباق الأكثر. سميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجي مع العربي، ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى. ولما أمكن التحدي به وإن كانت مفهمة، فإما أن يراد بها السور التي هي مستهلها على أنها ألقابها، أو غير ذلك. والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب فظاهر أنه

ليس كذلك، أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى :بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ فلا يحمل على ما ليس في لغتهم.

ترجمہ؛

اور معنی یہ ہے کہ یہ جس (قرآن) کے ذریعے چیلنج کیا گیا ہے' یہ انہی حروف کی جنس سے مرتب ہوا ہے۔ یا ان حروف سے مرتب ہوا ہے' ایسا کہا گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ :وہ (حروف مقطعات) سورتوں کے نام ہیں' اور اکثر علماء کا اسی پر اتفاق ہے۔ (سورتوں کا) نام ان (حروف) پر اس لیے رکھا گیا تا کہ یہ اشارہ ہو کہ وہ (حروف یا ان کے نام) معلوم ساخت کے کلمات ہیں۔ پس اگر یہ (قرآن) اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی نہ ہوتا تو ان (عربوں) کی قدرت اس کا مقابلہ کیے بغیر عاجز نہ ہو جاتی۔ اور اس (بات) پر دلیل دی گئی ہے کہ اگر وہ (حروف مقطعات) کوئی مفہوم نہ رکھتے تو ان کے ذریعے (لوگوں سے) خطاب کرنا لایعنی بات کرنے یا کسی زنجی (غیر عربی) کے عربی سے بات کرنے جیسا ہوتا' اور (پھر تو) پورا قرآن بیان اور ہدایت نہ ہوتا۔ اور چونکہ اس (قرآن) کے ذریعے چیلنج کرنا ممکن ہے' اگرچہ وہ (حروف مقطعات) کوئی مفہوم رکھتے ہوں' تو یا تو ان سے مراد وہ سورتیں ہیں جن کے وہ شروع میں ہیں' اس اعتبار سے کہ وہ ان کے القاب (نام) ہیں' یا (ان سے مراد) اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ اور دوسرا (یعنی 'اس کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہونا') باطل ہے۔ کیونکہ یا تو اس سے مراد وہ معنی ہو گا جس کے لیے وہ عربی زبان میں وضع کیے گئے ہیں' اور یہ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ یا (مراد) کوئی اور (معنی) ہو گا اور وہ باطل ہے' کیونکہ قرآن ان (عربوں) کی زبان پر نازل ہوا ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : "واضح عربی زبان میں"۔ لہٰذا اسے اس چیز پر محمول نہیں کیا جائے گا جو ان کی زبان میں نہیں ہے۔

. تشریح؛

مصنفؒ کی یہ عبارت حروف مقطعات کی تفسیر کے سلسلے میں ایک اور اہم بحث پر مشتمل ہے'

قرآن کی ترکیب اور چیلنج کی تجدید :

پہلے پچھلے نکتے کو دہرایا گیا ہے کہ قرآن' وہ کلام ہے جس کے ذریعے عربوں کو چیلنج کیا گیا' وہ انہی حروف کی جنس یا انہی سے مرتب ہوا ہے۔ یہ اس بات کی یاد دہانی ہے کہ چیلنج انہی بنیادی عناصر سے دیا گیا جو ان کی اپنی زبان کا حصہ تھے۔

سورتوں کے نام ہونے کا قول :

ایک قول یہ ہے کہ یہ حروف دراصل ان سورتوں کے نام ہیں جن کے آغاز میں یہ آتے ہیں۔ یہ قول اکثر علماء کے نزدیک راجح ہے (وَعَلَيْهِ اِطْبَاقُ الْأَكْثَرِ)۔ سورتوں کے نام ہونے کی دلیل (اعجاز سے ربط) :اس قول (سورتوں کے نام ہونے) کی حکمت اور دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ ان سورتوں کا نام ان حروف پر اس لیے رکھا گیا تا کہ یہ اشارہ ہو کہ یہ سورتیں ان الفاظ (حروف یا ان کے ناموں) سے بنی ہیں جن کی ساخت عربوں کو معلوم ہے۔ اس کے باوجود' اگر یہ قرآن اللہ کی طرف سے وحی نہ ہوتا' تو ان فصیح و بلیغ عربوں کی قدرت اور صلاحیت اس کا مقابلہ کرنے یا اس جیسی کوئی چیز لانے سے عاجز نہ ہوتی۔ گویا سورت کا نام اس کے بنیادی عناصر کے نام پر رکھ کر' اس چیلنج کو مضبوط کیا گیا کہ ان معلوم عناصر سے بنی سورت کا مقابلہ ناممکن ہے۔

لایعنی ہونے کی نفی پر دلیل :

ایک اور دلیل پیش کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ اگر یہ حروف کوئی مفہوم یا معنی نہ رکھتے' تو ان کے ذریعے قرآن میں خطاب کرنا ایسے ہی ہوتا

جیسے کوئی لایعنی بات کرے یا کسی عربی سے غیر عربی (جیسے زنجی) زبان میں بات کرے۔ اور (یہ بات قرآن کے خلاف ہے کیونکہ) پورا قرآن بیان (واضح کلام) اور ہدایت ہے۔ چونکہ قرآن سراپا بیان و ہدایت ہے' اس کا کوئی حصہ بے معنی نہیں ہو سکتا۔ یہ دلیل بالواسطہ طور پر سورتوں کے نام ہونے کے قول کی تائید کرتی ہے کہ کم از کم ان کا یہ مفہوم تو ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں۔

حقیقی معنی پر بحث اور 'کسی اور معنی' کی نفی :

اگر ان حروف کے ذریعے چیلنج کرنا ممکن ہے جبکہ وہ مفہوم رکھتے ہیں' تو ان سے کیا مراد ہے؟ دو امکانات ہیں:

پہلا امکان :

ان سے مراد وہ سورتیں ہیں جن کے وہ شروع میں ہیں' یعنی وہ ان سورتوں کے القاب (نام) ہیں۔ (یہ وہی قول ہے جس کی عبارت تائید کر رہی ہے)۔

دوسرا امکان :

ان سے مراد اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔ عبارت دوسرے امکان کو باطل قرار دیتی ہے اور اس پر دلیل پیش کرتی ہے: اگر ان سے مراد کوئی اور چیز ہے' تو وہ یا تو کوئی ایسا معنی ہوگا جو عربی زبان میں ان کے لیے وضع ہوا ہے (جیسے الف لام میم کوئی عام عربی لفظ ہو)۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے' یہ حروف مجموعی طور پر کسی معروف عربی لفظ کا معنی نہیں دیتے۔ یا (مراد) اس کے علاوہ کوئی اور معنی ہوگا (یعنی کوئی خاص رمز' یا غیر عربی معنی وغیرہ)۔ یہ بھی باطل ہے' کیونکہ قرآن واضح عربی زبان میں نازل ہوا ہے' جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے (بلسان عربی مبین)۔ لہٰذا' قرآن میں ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جس کا معنی عربی زبان میں موجود نہ ہو۔ یہ دلیل بالواسطہ طور پر 'سورتوں کے نام ہونے' کے قول کو تقویت دیتی ہے کیونکہ یہ اس متبادل کو رد کر دیتی ہے کہ ان حروف کا کوئی اور 'اصلی' لغوی معنی ہے۔

حروف مقطعات کی مختلف تفاسیر

لا يقال: لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه؟ والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر؟ كما قاله قطرب. أو إشارة إلى كلمات هي منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله: قلتُ لها قفي فقالتْ قَافْ كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: الألف آلاء الله، واللام لفظه، والميم ملكه. وعنه أن الر وحم ون مجموعها الرحمن. وعنه أن الم معناه: أنا الله أعلم ونحو ذلك في سائر الفواتح. وعنه أن الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد أي: القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام، أو إلى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما قال أبو العالية متمسكاً بما روي» : أنه عليه الصلاة والسلام لما أتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة. فحسبوه وقالوا: كيف ندخل في دين مدته إحدى وسبعون سنة، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: فهل غيره، فقال: المص والر والمر، فقالوا: خلطت علينا فلا ندري بأيها نأخذ.« فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك، وهذه الدلالة وإن لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس. أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسماً بها لشرفها من حيث إنها بسائط أسماء الله تعالى ومادة خطابه. هذا وإن القول بأنها أسماء السور يخرجها ما ليس في لغة

العرب، لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستكرة عندهم ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، ويستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث إن الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة.

ترجمہ؛

یہ نہیں کہا جانا چاہیے کہ :کیوں جائز نہیں کہ وہ (حروف مقطعات) محض تنبیہ کے لیے زائد (حروف) ہوں؟ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کے شروع ہونے پر دلالت کریں؟ جیسا کہ قطرب نے کہا۔ یا (جائز کیوں نہیں کہ وہ) ایسے کلمات کی طرف اشارہ ہوں جو ان (حروف) سے بنے ہیں' ان حروف پر اکتفا کیا گیا ہو جیسا کہ شاعر کا اپنے قول میں اکتفا کرنا :"میں نے اس سے کہا ٹھہر جا' تو اس نے کہا :قاف" (مراد وقفتُ - میں ٹھہر گئی)۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے' انہوں نے فرمایا :اَلالف سے مراد آلاء اللہ (اللہ کی نعمتیں) ہیں' واللام سے مراد لفظہ (اس کا کلام) ہے' والمیم سے مراد ملکہ (اس کی بادشاہت) ہے۔ اور ان ہی سے روایت ہے کہ الر' حم' اور ن' ان سب کا مجموعہ الرحمٰن (اللہ کا نام) ہے۔ اور ان ہی سے یہ بھی روایت ہے کہ الم کا معنی ہے :أنا اللہ أعلم (میں ہی اللہ ہوں' زیادہ جاننے والا ہوں)' اور اسی طرح دیگر سورتوں کے شروع میں آنے والے حروف کے بارے میں بھی۔ اور ان ہی سے یہ بھی روایت ہے کہ اَلالف سے مراد اللہ ہے' واللام سے مراد جبرئیل ہیں' والمیم سے مراد محمد ہیں' یعنی :قرآن اللہ کی طرف سے جبرئیل کی زبان سے محمد پر نازل کیا گیا' ان دونوں پر سلامتی ہو۔ یا (یہ حروف) حسابِ جُمَّل کے ذریعے قوموں کی مدتوں اور ان کے وقتِ مقررہ کی طرف اشارہ ہیں' جیسا کہ ابوالعالیہ نے مروی روایت کا سہارا لیتے ہوئے کہا :"جب یہود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے انہیں سورۃ البقرہ کی الم پڑھ کر سنائی۔ تو انہوں نے (حسابِ جُمَّل سے) اس کا حساب لگایا اور کہا :ہم ایسے دین میں کیسے داخل ہوں جس کی مدت اکہتر سال ہے! تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ پھر انہوں نے پوچھا :تو کیا اس کے علاوہ کچھ اور ہے؟ تو آپ نے المص' الر' اور المر پڑھ کر سنائی۔ تو وہ کہنے لگے :آپ نے تو ہم پر خلط ملط کر دیا' اب ہمیں نہیں معلوم کہ ہم کس (حساب) کو لیں۔" پس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان (حروف مقطعات) کو ان کے سامنے اس ترتیب سے پڑھنا اور ان (یہودیوں) کو ان کے استنباط (نتیجہ نکالنے) پر برقرار رکھنا (یعنی خاموشی اختیار کرنا یا کسی اور طرح تائید کرنا) اس (حسابِ جُمَّل والی تفسیر) کی دلیل ہے۔ اور یہ (حسابِ جُمَّل والی) دلالت اگرچہ عربی نہیں ہے' لیکن لوگوں کے درمیان اس کی شہرت کی وجہ سے حتیٰ کہ عرب بھی اسے ان کلمات کے ساتھ شامل کر لیتے ہیں جنہیں انہوں نے معرّب کر لیا ہے' جیسے مشکاۃ' سجیل اور قسطاس' یا (یہ حروف) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ (حروف مقطعات) درحقیقت) انفرادی حروفِ تہجی ہیں جن کی قسم کھائی گئی ہے' ان کی بزرگی کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ناموں کے بنیادی عناصر اور اس کے کلام (قرآن) کا مادہ (بنیاد) ہیں۔ تاہم' یہ جو قول ہے کہ وہ سورتوں کے نام ہیں' یہ اسے (اس تفسیر کو) اس چیز سے خارج کر دیتا ہے جو عربی زبان میں (رائج) ہے۔ کیونکہ تین یا اس سے زیادہ ناموں کے ساتھ نام رکھنا ان (عربوں) کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ اور یہ نام اور جس کا نام رکھا گیا ہے اس کے ایک ہو جانے پر منتج ہوتا ہے۔ اور یہ جزء (حصے) کا کُل (پورے) سے متاخر ہونے (بعد میں آنے) کو لازم ٹھہراتا ہے' اس اعتبار سے کہ نام جس کا نام رکھا گیا ہے اس سے مرتبے میں بعد میں آتا ہے۔

تشریح؛

ایقال :لم لا یجوز أن تکون مزیدۃ للتنبیہ؟ والدلالۃ علی انقطاع کلام واستئناف آخر؟

مصنفؒ کی یہ عبارت حروف مقطعات کی تفسیر کے بارے میں پچھلے مباحث کے خلاف ایک اعتراض پر مشتمل ہے۔

مختلف متبادل تفاسیر کا تعارف :

مصنفؒ مختلف مفسرین اور صحابہ سے منقول اقوال کی صورت میں متعدد متبادل تفاسیر پیش فرماتے ہیں۔ یہ تفاسیر ان حروف کو محض بے معنی یا صرف سورتوں کے نام یا صرف اعجاز کے طور پر پیش کرنے سے مختلف جہتیں بتاتی ہیں۔

تنبیہ کے لیے زائد حروف (قول قطرب) :

"لم لا یجوز أن تکون مزیدۃ للتنبیہ ؟" (یہ (حروف) تنبیہ کے لیے زائد کیوں نہیں ہو سکتے ؟)

ایک قول نحوی قطرب کا پیش کیا گیا ہے کہ یہ حروف صرف کلام کے آغاز و اختتام کو نمایاں کرنے یا سننے والے کو متنبہ کرنے کے لیے زائد حروف ہیں۔ مصنفؒ اس قول کو "لا یقال" (ایسا نہیں کہا جانا چاہیے) سے شروع کر کے کمزور قرار دیتے ہیں'۔

اختصارات یا رموز کی تفسیریں (اقوالِ ابن عباسؓ) :

روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال :الألف آلاء الله، واللام لفظه، والميم ملكه. وعنه أن الر وحم ون مجموعها الرحمن.

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کئی تفاسیر منقول ہیں جو ان حروف کو طویل کلمات یا مفاہیم کا اختصار یا رمز قرار دیتی ہیں:

الم = آلاء اللہ 'لفظہ ' ملکہ :

الف اللہ کی نعمتوں کا' لام اس کے کلام کا' میم اس کی بادشاہت کا رمز ہے۔الر' حم' ن = الرحمٰن :ان حروف کا مجموعہ اللہ تعالیٰ کے نام 'رحمٰن 'کا اختصار ہے۔

الم = أنا اللہ أعلم :

الم کا مطلب ہے 'میں ہی اللہ ہوں' زیادہ جاننے والا ہوں'۔ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء یا صفات کا اختصار ہے۔الم = اللہ' جبرئیل' محمد :الف اللہ کا' لام جبرئیل کا' میم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا رمز ہے۔ یہ قرآن کے نازل ہونے کے سلسلے کے اہم ارکان کی طرف اشارہ ہے۔ یہ تفاسیر حروف کو بے معنی نہیں مانتیں بلکہ انہیں با معنی کلمات یا مفاہیم کا نمائندہ قرار دیتی ہیں۔ شاعر کا مثال دینا؛

قلتُ لها قفي فقالتْ قَافْ

اس بات پر دلیل ہے کہ عربی زبان میں اختصار کا اسلوب موجود ہے کیونکہ قاف اختصار ہے وقفتُ کا۔

حسابِ جُمّل کے ذریعے مدتوں کا تعین (قول ابو العالیہؒ) :

ایک اور تفسیر یہ ہے کہ حروف مقطعات میں حسابِ جُمّل کے ذریعے قوموں کی مدتوں یا قیامت کے وقت کا اشارہ ہے۔ حسابِ جُمّل میں ہر حرف کا ایک عددی تعداد ہوتی ہے۔ابو العالیہ تابعی کا قول ایک روایت پر مبنی ہے جس میں یہود نے سورۃ البقرہ کی الم کا حساب لگایا (الم = 1 +30 + 40 = 71) اور اس سے امت محمدیہ کی عمر 71سال سمجھی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیگر حروف سنائے تو وہ حیران رہ گئے۔

حسابِ جُمّل کی دلیل :

عبارت حسابِ جُمّل والی تفسیر پر ابو العالیہ کا استدلال پیش کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہود کے سامنے مختلف

حروف مقطعات پڑھنا اور انہیں ان کے حساب پر باقی رکھنا (یعنی اس کی نفی نہ کرنا) اس بات کی دلیل ہے کہ ان حروف میں حسابِ جُمّل کے ذریعے کچھ اشارات موجود ہو سکتے ہیں۔

حسابِ جُمّل کا عربی نہ ہونا اور اس کا جواب :

حسابِ جُمّل اصل میں عربی نہیں بلکہ غالباً عبرانی یا سریانی سے آیا ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قرآن تو واضح عربی میں ہے۔ عبارت اس کا جواب یہ دیتی ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ اصل عربی نہیں، لیکن لوگوں کے درمیان اتنا مشہور ہو گیا تھا کہ عرب بھی اسے استعمال کرتے تھے اور اسے معرّب (عربیائے ہوئے) کلمات کی طرح سمجھتے تھے، جنہیں عربی میں شامل کر لیا گیا ہے (جیسے مشکاۃ، سجیل، قسطاس)۔ اس لیے قرآن میں اس کا اشارہ موجود ہونا ناممکن نہیں۔

ایک ممکنہ تفسیر (حروفِ قسم) :

"أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسماً بها لشرفها"

(یا یہ کھلے ہوئے (مقطعات) حروف پر دلالت کرتے ہیں جن کی شرافت کی وجہ سے ان پر قسم کھائی گئی ہے۔) یعنی یہ حروف بذاتِ خود اللہ کی عظمت کا اظہار ہیں، اور اللہ نے ان کی شرافت کی وجہ سے ان پر قسم کھائی ہے۔

"من حيث إنها بسائط أسماء الله تعالىٰ ومادة خطابه۔"

(اس اعتبار سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ناموں کے سادہ (بنیادی) حروف ہیں اور اس کے کلام (خطاب) کا مادہ (بنیاد) ہیں۔) یہ ایک گہرا تفسیری قول ہے جو یہ بتاتا ہے کہ یہ حروفِ مقطعات، اگرچہ بظاہر الگ الگ ہیں، لیکن یہ اللہ کے اسمائے حسنیٰ (خوبصورت ناموں) اور اس کے کلام کی بنیاد ہیں۔ یعنی یہ حروف زبان کی بنیادی اکائیاں ہیں جن سے اللہ کا کلام تشکیل پایا، اور اس میں اعجاز ہے۔

اس قول پر تنقید کہ حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہیں؛

آخر میں اس قول پر تنقید ہے جو کہتا ہے کہ یہ حروفِ مقطعات سورتوں کے نام ہیں:

"ہذا وإن القول بأنها أسماء السور يخرجها ما ليس في لغة العرب، لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستكره عندهم ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، ويستدعي تأخر الجزء عن الكل من حيث إن الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة۔

" تنقید کی وجوہات:

عربی زبان کے اصولوں کے خلاف :"یہ قول کہ یہ سورتوں کے نام ہیں، اسے عربی زبان کے (فصاحت کے) قواعد سے خارج کرتا ہے۔

" تین یا زیادہ ناموں سے تسمیہ کی ناپسندیدگی؛

:"کیونکہ عربوں کے ہاں تین یا اس سے زیادہ ناموں سے کسی چیز کا نام رکھنا ناپسندیدہ ہے (مستکرہ)۔" فصیح عربی میں کسی ایک چیز کے لیے اتنے زیادہ نام نہیں رکھے جاتے۔

اسم و مسمّیٰ کا اتحاد :

"اور (اس سے) نام اور اس کے مسمّیٰ (جس کا نام رکھا گیا ہے) کا اتحاد لازم آتا ہے۔" یعنی، اگر الم خود سورہ کا نام ہے اور سورہ الم خود

بھی ہے'تو یہ ایک ہی چیز کے دو پہلو بن جاتے ہیں جو نحوی یا منطقی طور پر صحیح نہیں ہے۔

جزء کا کل سے مؤخر ہونا :

"اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جز (حروف) کل (سورہ) سے رتبے میں مؤخر ہو'اس اعتبار سے کہ نام اپنے مسمّٰی سے رتبے میں مؤخر ہوتا ہے۔"

منطقی نکتہ ؛

یہ ایک منطقی نکتہ ہے کہ جب آپ کسی چیز کا نام رکھتے ہیں تو پہلے وہ چیز موجود ہوتی ہے' پھر اس کا نام رکھا جاتا ہے۔ حروفِ مقطعات (الم' حم وغیرہ) سورت کے شروع میں آتے ہیں'گویا یہ سورت کا ایک حصہ ہیں۔ اگر یہ سورت کا نام ہیں' تو نام (حروف) کو پہلے آنا چاہیے جبکہ سورت کا پورا وجود بعد میں آتا ہے۔ یہ ایک طرح کی ترتیب کا تضاد ہے۔

حروف مقطعات :اعتراضات کے جوابات؛

لأنا نقول :إن هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث إنها فواتح السور ، ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى في حيزها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم ، أما الشعر فشاذ ، وأما قول ابن عباس ، فتنبيه على أن هذه الحروف منبع الأسماء ومبادئ الخطاب وتمثيل بأمثلة حسنة ، ألا ترى أنه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير ، وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها إذ لا مخصص لفظاً ومعنى ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات ، والحديث لا دليل فيه ، لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجباً من جهلهم ، وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها ، والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك ، فأما إذا نثرت نثر أسماء العدد فلا ، وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم ، والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد ، وهو مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسماً ، فلا دور لاختلاف الجهتين.

ترجمہ

کیونکہ ہم کہتے ہیں :بیشک یہ الفاظ (حروف مقطعات) تنبیہ کے لیے یا (کلام کے) ختم اور شروع ہونے پر دلالت کے لیے زائد ہونے کی حیثیت سے معروف نہیں۔ یہ (صفت) انہیں اور ان کے علاوہ دیگر کلمات کو بھی لازم ہے اس اعتبار سے کہ وہ سورتوں کے شروع میں آئے ہیں۔ اور یہ (سورتوں کے شروع میں آنا) اس بات کو لازم نہیں ٹھہراتا کہ ان کا اپنی جگہ میں کوئی معنی نہ ہو۔ اور انہیں (حروف کو) اپنی لغت میں مخصوص کلمات کے اختصار کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔ رہا شعر (میں اختصار)' تو وہ نادر (قاعدے کے خلاف) ہے۔ اور رہا ابن عباس کا قول' تو وہ اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے تھا کہ یہ حروف اسماء (کلمات) کا سرچشمہ اور کلام کی بنیادیں ہیں' اور یہ (ان کی تفسیر) عمدہ مثالوں کے ذریعے ایک تمثیل (مثال دے کر سمجھانا) ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ انہوں نے ہر حرف کو مختلف کلمات سے گنا ہے' نہ کہ (ان حروف کی) تفسیر (بیان کی)۔ اور ان معانی (جو انہوں نے بتائے) کے ساتھ خاص کرنا' کسی اور معنی کے بجائے' ممکن نہیں کیونکہ لفظی یا معنوی اعتبار سے کوئی تخصیص کرنے والی چیز موجود نہیں۔ اور نہ حسابِ جُمَّل کے ذریعے (اسے ثابت کیا جا سکتا

ہے) تاکہ وہ معرب (عربیائے ہوئے غیر عربی کلمات) کے ساتھ شامل ہو جائے۔ اور حدیث (یہود والی) میں (حسابِ جُمَّل کے لیے) کوئی دلیل نہیں، کیونکہ جائز ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان (یہودیوں) کی جہالت پر تعجب سے مسکرائے ہوں۔ اور انہیں (حروف کو) ایسی چیز قرار دینا جن کی قسم کھائی گئی ہے، اگرچہ ناممکن نہیں، لیکن یہ ایسی چیزوں کو مقدر (ماننے) پر مجبور کرتا ہے جن پر کوئی دلیل نہیں۔ اور تین ناموں کے ساتھ نام رکھنا تو صرف اس صورت میں ناممکن ہے جب انہیں (کئی الفاظ کو) ترکیب دے کر ایک نام بنالیا جائے، جیسے بعلبک کے طریقے پر۔ لیکن اگر انہیں الگ الگ گنا جائے جیسے گنتی کے نام، تو نہیں۔ اور تمہارے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ سیبویہ نے جملے کے نام رکھنے، شعر کے ایک مصرعے کے نام رکھنے، اور حروف تہجی کے ناموں کے ایک گروہ کے نام رکھنے کے درمیان برابری کی ہے۔ اور جس کا نام رکھا گیا ہے وہ پوری سورت کا مجموعہ ہے، اور نام (حروف مقطعات) اس کا ایک جزء (حصہ) ہے۔ لہٰذا (نام اور مسمّٰی) ایک نہیں ہیں۔ اور وہ (نام، یعنی حروف) اپنی ذات کے اعتبار سے مقدم (پہلے) ہیں، اور نام ہونے کے اعتبار سے مؤخر (بعد میں) ہیں۔ لہٰذا جہتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی دور (چکر) لازم نہیں آتا۔

۔ تشریح:

اس عبارت میں مفسرؒ نے ماقبل میں وارد شدہ اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔

تنبیہ یا کلام کے اختتام پر دلالت کا جواب:

"لأنا نقول: إن هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث إنها فواتح السور"

ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حروفِ مقطعات (جیسے الم، حم) صرف تنبیہ کے لیے یا کلام کے اختتام اور نئے کلام کے آغاز پر دلالت کے لیے استعمال ہوتے ہوئے عربی زبان میں عام طور پر نہیں پائے گئے۔ اگر یہ صرف اس مقصد کے لیے ہوتے تو یہ قاعدہ ان حروف اور دیگر (غیر حروفِ مقطعات) سورتوں کے آغاز پر بھی لاگو ہوتا جہاں یہ موجود نہیں، کیونکہ وہ بھی سورتوں کے فواتح (شروع) ہیں۔ یعنی، اگر ان کا مقصد صرف یہ ہوتا، تو یہ ہر سورت کے آغاز میں ہونا چاہیے تھا، نہ کہ صرف مخصوص سورتوں میں۔

"ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى في حيزها"

اور یہ کہنا کہ یہ حروف صرف تنبیہ وغیرہ کے لیے ہیں، اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ ان کا اپنے مقام پر کوئی خاص معنی نہ ہو۔ بلکہ ہر لفظ کا اپنا ایک مستقل معنی اور مقصد ہوتا ہے۔

۔اختصارِ الفاظ جواب:

"ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم، أما الشعر فشاذ"

یہ حروفِ مقطعات عربی زبان میں کسی خاص یا معلوم الفاظ کے اختصار کے لیے استعمال نہیں ہوئے ہیں۔ عربی زبان میں یہ طریقہ رائج نہیں ہے کہ اتنے اہم مقامات پر نامعلوم الفاظ کو مختصر کر کے استعمال کیا جائے۔

"اما الشعر فشاذ" :

جہاں تک شاعر کا

"قلت لها قفي فقالت قاف"

کہنا ہے، تو یہ شاذ (نادر اور غیر معیاری) مثال ہے۔ یعنی، شاعر نے یہ صرف قافیہ ملانے یا ایک خاص تاثر دینے کے لیے کیا ہے، یہ

عربی زبان کا عام قاعدہ نہیں ہے کہ ایک لفظ کو اس کے پہلے حرف سے مختصر کر دیا جائے۔ قرآن جو فصاحت و بلاغت کا منبع ہے، اس میں شاذ استعمال نہیں ہو سکتا۔

•ابن عباسؓ کے اقوال کی توجیہ:

"وأما قول ابن عباس، فتنبيه على أن هذه الحروف منبع الأسماء ومبادئ الخطاب وتمثيل بأمثلة حسنة، ألا ترى أنه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير، وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها إذ لا مخصص لفظاً ومعنى"

جہاں تک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال ہیں (جیسے الم = أنا اللہ أعلم، یا الر + حم + ن = الرحمٰن)، تو یہ دراصل ان حروف کے رمزیاتی اور باطنی معنی کی طرف تنبیہ ہیں، اور یہ بتاتے ہیں کہ یہ حروف ناموں کے سرچشمے اور کلام کے مبادیات (بنیادی اکائیاں) ہیں۔ یہ مثالیں ہیں، حقیقی تفسیر نہیں۔

الزامی جواب؛

:کیا تم نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عباسؓ نے ہر حرف کو مختلف الفاظ سے جوڑا ہے (مثلاً الف کو آلاء اللہ سے، لام کو لفظ سے، میم کو ملکہ سے)؟ یہ حروف کی تفسیر نہیں بلکہ یہ ایک تمثیل (مثال پیش کرنا) ہے۔ "وتخصیص بہذہ المعانی دون غیرہا إذ لا مخصص لفظاً ومعنی" :اور ان معانی کو دوسرے معانی پر ترجیح دینے کی کوئی لفظی یا معنوی دلیل نہیں ہے۔ یعنی، کوئی ایسی واضح بنیاد نہیں جس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ 'الم' کا معنی صرف 'أنا اللہ أعلم' ہی ہے اور کوئی دوسرا معنی نہیں۔ یہ صرف ایک ممکنہ اشارہ ہے، قطعی معنی نہیں۔

•حسابِ جمل کا جواب؛

"ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات، والحدیث لا دلیل فیہ، لجواز أنہ علیہ الصلاۃ والسلام تبسم تعجباً من جہلہم" اور نہ ہی حروفِ مقطعات کا معنی حسابِ جمل کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے (جس کی وجہ سے انہیں معربات میں شامل کر دیا جائے)۔

"والحدیث لا دلیل فیہ" :

جو حدیث ابو العالیہ نے یہودیوں کے حوالے سے بیان کی ہے، اس میں بھی کوئی قطعی دلیل نہیں۔

"لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجباً من جهلهم"

:یہ ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کے حسابِ جمل کے ذریعے دین کی مدت نکالنے کی جہالت پر تعجب سے تبسم فرمایا ہو، نہ کہ اس بات پر کہ ان کا استنباط درست ہے۔ یعنی، نبی ﷺ کی مسکراہٹ تصدیق نہیں بلکہ حیرت کا اظہار تھی۔

•حروف پر قسم کھانے کے جواب؛

"وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها"

اور یہ کہنا کہ اللہ نے ان حروفِ مقطعات پر قسم کھائی ہے (بوجہ ان کی شرافت کے)، اگرچہ یہ ناممکن نہیں ہے، لیکن اس کے لیے کئی محذوف چیزوں (ایسی چیزیں جو کلام میں موجود نہ ہوں لیکن ان کا مفہوم مراد ہو) کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ (یعنی قسم کے لیے عام طور پر واوِ قسم کے ساتھ مُقسَمٌ بِہٖ (جس کی قسم کھائی گئی) اور مُقسَمٌ عَلَیہِ (جس بات پر قسم کھائی گئی) دونوں کا ذکر ہوتا ہے۔ حروفِ مقطعات میں یہ دونوں چیزیں واضح نہیں ہیں۔)

•حروف کو سورتوں کا نام قرار دینے کے قول کا دفاع (پچھلی تنقید کا جواب):

یہاں مصنفؒ اس پچھلے دعوے (کہ یہ حروف سورتوں کے نام نہیں ہیں) کا جواب دے رہے ہیں:

"والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك. فأما إذا نثرت نثر أسماء العدد فلا"

تین یا اس سے زیادہ ناموں سے کسی چیز کا نام رکھنا تبھی منع ہوتا ہے جب انہیں مرکب کر کے ایک ہی نام بنا دیا جائے، جیسے "بعلبک" (جو دو لفظوں "بعل" اور "بک" سے مل کر ایک شہر کا نام بنا)۔ "فأما إذا نثرت نثر أسماء العدد فلا": لیکن اگر انہیں علیحدہ علیحدہ (منفرد) حروف کے ناموں کی طرح ذکر کیا جائے، جیسا کہ ہم اعداد کے نام لیتے ہیں (ایک، دو، تین)، تو یہ منع نہیں ہے۔ حروفِ مقطعات بھی اسی طرح الگ الگ حروف (الف، لام، میم) کے نام ہیں، جو مجموعی طور پر سورہ کے نام کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ "وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم" اور تمہارے لیے سیبویہ (عربی نحو کے امام) کا یہ قول کافی ہے کہ انہوں نے جملے (پورے جملے سے نام رکھنا)، شعر کے بیت (پوری آیت یا مصرعے سے نام رکھنا)، اور حروفِ تہجی کے کچھ ناموں کے ساتھ (کسی چیز کا) نام رکھنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (جیسے "فداک أبي وأمي" ایک جملہ ہے جس سے نام رکھ لیا جائے، یا "منزل" کسی شعر کا نام بن جائے)۔ یہ دلیل ہے کہ عربی میں طویل عبارتوں سے نام رکھنا جائز ہے۔

"والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد"

جہاں تک یہ اعتراض تھا کہ "نام اور مسمّٰی (جس کا نام رکھا گیا ہے) کا اتحاد لازم آتا ہے"، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسمّٰی (نام رکھی جانے والی چیز) پوری سورت ہے، جبکہ نام (حروفِ مقطعات) اس سورت کا ایک جزو (حصہ) ہے۔ تو جب ایک چیز پوری سورت ہو اور دوسری چیز اس کا صرف ایک حصہ ہو، تو ان دونوں میں اتحاد نہیں ہوتا۔ (یعنی جزء کل نہیں ہو سکتا)۔

"وهو مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسماً، فلا دور لاختلاف الجهتين"

اور جہاں تک یہ اعتراض تھا کہ "جز (حروف) کل (سورہ) سے رتبے میں مؤخر ہوتا ہے اور یہ ایک دور کا باعث بنے گا"،

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروفِ مقطعات اپنی ذات کے اعتبار سے (یعنی ایک لفظ کے طور پر) تو مقدم (پہلے) ہیں (سورت میں پہلے آتے ہیں)، لیکن اسم ہونے کے اعتبار سے (یعنی جب وہ پوری سورت کا نام بن جائیں) تو وہ مؤخر ہیں۔ "فلا دور لاختلاف الجهتين": لہٰذا، اس میں کوئی دور نہیں ہے، کیونکہ دونوں جہتیں (پہلو) مختلف ہیں۔ ایک حیثیت ان کے لفظی وجود کی ہے جو پہلے ہے، اور دوسری حیثیت ان کے نام ہونے کی ہے جو پوری چیز کے بعد آتا ہے اور دور اس صورت میں لازم آتا ہے جہاں دونوں پہلو ایک جہت سے مراد لئے جائیں۔

حروف مقطعات: خلاصہ اور آخری اقوال

والوجه الأول أقرب إلى التحقيق وأوفق للطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك في الأعلام من واضع واحد فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود بالعلمية، وقيل: إنها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن. وقيل: إنها أسماء لله تعالى ويدل عليه أن علياً كرم الله وجهه كان يقول: يا كهيعص، ويا حمعسق، ولعله أراد يا منزلهما. وقيل الألف: من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج، واللام: من طرف اللسان وهو أوسطها، والميم: من الشفة وهو آخرها جمع بينها إيماء إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله

تعالى. وقيل: إنه سر استأثر الله بعلمه وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه، ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد.

ترجمہ؛

اور پہلا قول تحقیق کے زیادہ قریب ہے' اور نزول (وحی) کی لطافتوں سے زیادہ موافق ہے' اور (کسی خاص معنی کو ثابت کرنے کے لیے) نقل (خارجی روایت) کو لازم ٹھہرانے اور ایک ہی نام رکھنے والے (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے (مختلف چیزوں کے) ناموں میں اشتراک (ایک جیسے ناموں کا ہونا) واقع ہونے سے زیادہ محفوظ ہے۔ کیونکہ ایسا ہونا نام (علم) کے اصل مقصد کے خلاف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ: یہ (حروف مقطعات) قرآن کے نام ہیں' اور اسی لیے ان (حروف) کے بعد الکتاب اور القرآن کہہ کر خبر دی گئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ: یہ اللہ تعالیٰ کے نام ہیں' اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ علی کرم اللہ وجہہ کہا کرتے تھے: یا کھیعص' اور یا حم عسق۔ اور شاید ان کا مطلب تھا: اے ان (حروف) کو نازل کرنے والے۔ اور کہا گیا ہے کہ الألف (الف) حلق کے آخری حصے سے ہے جو مخارج کا مبدأ (شروع) ہے' اور اللام (لام) زبان کی نوک سے ہے جو اس کا اوسط (درمیانی حصہ) ہے' اور المیم (میم) ہونٹ سے ہے جو اس کا آخر (اختتام) ہے۔ ان (مخارج کو) جمع کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندے کے لیے مناسب ہے کہ اس کے کلام کا اول' اوسط اور آخر اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ: وہ (حروف مقطعات) اللہ کا ایک راز ہیں جسے اس نے اپنے علم کے ساتھ خاص کر لیا ہے۔ اور خلفاء اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی اس کے قریب قریب بات مروی ہے۔ اور شاید ان (صحابہ) کا مطلب یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں اور ایسے رموز ہیں جن کے ذریعے کسی اور کو سمجھانا مقصود نہیں تھا' کیونکہ ایسی چیز سے خطاب کرنا جو فائدہ نہ دے' بعید ہے۔

. تشریح؛

والوجه الأول أقرب إلى التحقيق وأوفق لطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك في الأعلام من واضع واحد فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود بالعلمية.

مصنفؒ کی یہ عبارت حروف مقطعات پر ہونے والی طویل بحث کا اختتامی حصہ ہے۔ یہ مختلف اقوال کا خلاصہ ہے'

"پہلے قول" کو ترجیح :

پہلا قول وہی ہے جس میں حروف مقطعات کو خود ان حروف تہجی کے نام قرار دیا گیا تھا جن سے کلام بنتا ہے۔ مفسرؒ اس قول کو کئی وجوہات سے بہتر قرار دیتا ہے:

تحقیق کے قریب :

یہ لسانی اور صرفی تحقیق کے زیادہ قریب ہے۔

لطائف تنزیل کے موافق :

یہ وحی کے نزول کی باریکیوں اور حکمتوں سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

سلامتی؛

: یہ بعض مشکلات سے محفوظ ہے' مثلاً: لزوم نقل: اس کے لیے کسی خاص معنی کو ثابت کرنے کے لیے خارجی روایات پر مکمل انحصار

نہیں کرنا پڑتا۔

ناموں میں اشتراک :

یہ اس مسئلے سے بچاتا ہے کہ ایک ہی نام رکھنے والا (اللہ تعالیٰ) مختلف چیزوں (مختلف سورتوں) کے ایک جیسے نام رکھے۔ اگر الم مختلف سورتوں کا نام ہو تو یہ ایک ہی نام کا کئی جگہ استعمال ہے، جو نام رکھنے کے مقصد (امتیاز) کے خلاف ہے۔ اگر وہ صرف حروف کے نام ہوں تو ہر حرف کا نام الگ ہے (الف، لام، میم)، ان میں اشتراک نہیں۔

قرآن کے نام ہونے کا قول :

ایک قول یہ ہے کہ حروف مقطعات خود قرآن کے نام ہیں۔ اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ ان حروف کے فوراً بعد آنے والی آیات میں اکثر قرآن کو "الکتاب" یا "القرآن" کہہ کر ذکر کیا جاتا ہے۔

اللہ کے نام ہونے کا قول :

ایک اور قول یہ ہے کہ یہ حروف اللہ تعالیٰ کے نام ہیں۔ اس کی دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا عمل بیان کیا گیا ہے کہ وہ اللہ کو پکارتے ہوئے "یا کھیعص" یا "یا حم عسق" کہا کرتے تھے۔ مصنفؒ ساتھ ہی اس عمل کی ایک توجیہ بھی پیش کرتے ہیں کہ شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا "اے ان (حروف) کو نازل کرنے والے!" یعنی اللہ کی صفت (نازل کرنے والا) کے ذریعے پکارنا، نہ کہ براہ راست ان حروف کو اللہ کا نام قرار دینا۔

مخارج حروف کی رمزیت کا قول :

ایک دلچسپ رمزی تفسیر پیش کی گئی ہے جو حروف کے مخارج (ادا ہونے کی جگہ) پر مبنی ہے۔ الم میں الف حلق کے آخری حصے سے (ابتدا)، لام زبان کی نوک سے (اوسط)، میم ہونٹ سے (انتہا) ادا ہوتا ہے۔ ان کو جمع کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ بندے کو اپنے کلام کا اول، اوسط اور آخر اللہ کے ذکر سے معمور رکھنا چاہیے۔ یہ ایک اخلاقی و تربیتی تفسیر ہے۔

رازِ الٰہی ہونے کا قول :

ایک اہم اور مشہور قول یہ ہے کہ حروف مقطعات اللہ تعالیٰ کے راز ہیں جنہیں صرف وہی جانتا ہے۔ مصنفؒ اس قول کے حق میں چاروں خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام سے مروی روایات کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، جو اس قول کے قریب ہیں۔

قوله :(وقد روي عن الخلفاء إلخ) فعن الصدّيق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسز الله في القرآن أوائل السور، وعن عمر وعثمان رضي الله عنهما الحروف المقطعة من السرّ المكتوم الذي لا يفسر، وعن عليّ رضي الله عنه أيضاً ما هو بمعناه. والحاصل أنه تفسير مأثور عن أكثر السلف فهو أرجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين.

(حاشیۃ الشھاب علی البیضاوی)

راز والی تفسیر کی توجیہ :

مصنفؒ راز والی تفسیر کی مزید توجیہ پیش کرتے ہیں کہ شاید صحابہ کرام کا مطلب یہ تھا کہ یہ حروف اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایسے راز اور رموز ہیں جن کا مقصد عام لوگوں کو سمجھانا نہیں تھا۔ ایسا کہنا اس اعتراض کو حل کرتا ہے کہ قرآن تو ہدایت اور بیان ہے، اس میں کوئی چیز ایسی کیوں ہو جو بے فائدہ اور غیر مفید ہو؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ بے فائدہ نہیں، ان کا فائدہ یا علم شاید

اللہ اور اس کے رسول تک محدود تھا' یا ان کا مقصد عام فہم معنوں سے ہٹ کر کچھ اور تھا۔

حروف مقطعات : نحوی حیثیت اور آیت ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ

فإن جعلتها أسماء الله تعالى، أو القرآن، أو السور كان لها حظ من الإعراب إما الرفع على الابتداء، أو الخبر، أو النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لأفعلن بالنصب أو غيره كما ذكر، أو الجر على إضمار حرف القسَم، ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كحم فإنها كهابيل، والحكاية ليست إلا فيما عدا ذلك، وسيعود إليك ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى، وإن أبقيتها على معانيها فإن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر على ما مر، وإن جعلتها مقسماً بها يكون كل كلمة منها منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن، وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له، وإن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتاً منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الإعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها، وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين. وأما عندهم ف الم في مواقعها، والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية، وحم عَسَق آيتان، والبواقي ليست بآيات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه.

ترجمہ؛

پس اگر تو انہیں اللہ تعالیٰ کے نام' یا قرآن کے نام' یا سورتوں کے نام قرار دے' تو انہیں اعراب میں سے حصہ ملے گا : یا تو رفع (پیش) اس اعتبار سے کہ وہ مبتدأ (جملے کا پہلا حصہ) ہیں' یا خبر (جملے کا دوسرا حصہ)' یا نصب (زبر) قسم کے فعل کو مقدر (چھپا ہوا) مان کر' جیسے "اللہ لَأفعلن" (اللہ کی قسم میں ضرور کروں گا) کے طریقے پر نصب یا دیگر (صورتوں میں) جیسا کہ اُذکر۔ یا جر (زیر) قسم کے حرف کو مقدر مان کر۔اور اعراب لفظی طور پر (ظاہراً) اور حکایہ (جیسا سنا ویسا نقل کرنا) کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے ان صورتوں میں جہاں مفرد (اکیلا حرف) ہو یا مفرد کے ہم وزن ہو' جیسے حم (حامیم) کیونکہ وہ ہابیل (ایک نام) کی طرح ہے۔اور حکایہ صرف اس کے علاوہ میں ہوتی ہے۔اور اس کا تفصیلی ذکر ان شاء اللہ تیرے سامنے دوبارہ آئے گا۔اور اگر تو انہیں ان کے (پچھلے بیان کردہ) معانی پر باقی رکھے (جو نام ہونے کے علاوہ تھے)' پس اگر تو (ان کا معنی) "ان حروف سے مرکب کلام" سمجھے تو وہ رفع کی جگہ میں ہوگا مبتدأ یا خبر ہونے کی حیثیت سے' جیسا کہ گزر چکا۔اور اگر تو انہیں وہ چیزیں سمجھے جن کی قسم کھائی گئی ہے' تو ان میں سے ہر کلمہ منصوب یا مجرور ہوگا "اللہ لَأفعلن" والی دو لغتوں پر' اور وہ اس مقدر فعل کے ساتھ ایک قسمیہ جملہ ہوگا۔اور اگر تو انہیں کلمات کے بعض حصے' یا آوازیں قرار دے جو تنبیہ کے حروف کی جگہ پر ہیں (یعنی محض علامتیں)' تو ان کا کوئی نحوی محل (اعرابی حیثیت) نہ ہوگا' جیسے ابتدائی جملے یا گنے ہوئے مفردات (الگ الگ) ہوتے ہیں۔اور ان پر وقف تام (پورا ٹھہراؤ) کیا جائے گا جب انہیں اس طرح سمجھا جائے کہ وہ اپنے بعد والے کے محتاج نہ ہوں۔اور کوفیوں کے علاوہ کسی کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی (حروف مقطعات کا مجموعہ) مستقل آیت نہیں۔لیکن ان (کوفیوں) کے نزدیک تو الم اپنے مقامات پر' اور المص' اور کھیعص' اور طہ' اور طسم' اور طس' اور یس' اور حم ایک آیت ہیں۔اور حم عسق دو آیتیں ہیں۔اور باقی (حروف مقطعات کے مجموعے) آیتیں نہیں ہیں۔اور یہ (آیت ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ) توقیفی (نقل و روایت پر منحصر) ہے' اس میں قیاس (عقلی دلیل) کا کوئی مجال نہیں۔

. تشریح؛

فإن جعلتها أسماء الله تعالى، أو القرآن، أو السور كان لها حظ من الإعراب إما الرفع على الابتداء، أو الخبر،

یہاں مصنفؒ حروف مقطعات کے نحوی اعراب کی صلاحیت اور قرآن میں ان کے مستقل آیت ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے پر بحث فرمارہے ہیں۔

اعراب کا امکان (نام ہونے کی صورت میں) :

اگر حروف مقطعات کو کسی چیز کا نام مانا جائے (جیسے اللہ کا نام، قرآن کا نام، یا سورت کا نام)، تو ان میں اعراب (رفع، نصب، جر) کا امکان ہے۔ یہ اس بات پر منحصر ہے کہ وہ جملے میں کس حیثیت سے واقع ہوں۔ اگر وہ مبتدأ یا خبر ہوں تو رفع، اگر قسم کے فعل کے مفعول بہ ہوں تو نصب (جیسے 'أحلف اللهَ' میں لفظ اللہ پر نصب)، اور اگر قسم کے حرف کے مجرور ہوں تو جر (جیسے 'باللهِ' میں لفظ اللہ پر جر) ہو سکتا ہے۔

اعراب کا ظہور (لفظاً یا حکایۃً) :

اعراب دو طرح سے ظاہر ہو سکتا ہے۔ یا تو لفظی طور پر (ظاہراً حرکت کے ساتھ) اگر وہ مجموعہ مفرد کلمے کی طرح مختصر ہو جیسے حم (حا میم) جو ہابیل جیسے نام کے وزن پر ہے۔ یا پھر "حکایۃً" (جیسا سنا ویسا نقل کرنا) جو اکثر لمبے مجموعوں میں ہوتا ہے، جہاں اعراب کی جگہ میں ہونے کے باوجود ان کے آخر کی حرکت تبدیل نہیں ہوتی۔

اعراب کا امکان (دیگر تفاسیر میں) :

اگر انہیں "ان حروف سے مرکب کلام" مانا جائے، تو یہ رفع کی جگہ (مبتدأ یا خبر) میں ہو سکتے ہیں۔ اگر انہیں وہ چیزیں مانا جائے جن کی قسم کھائی گئی ہے، تو وہ نصب یا جر کی جگہ میں ہوں گے (جیسے قسم میں لفظ 'اللہ' دو طرح سے آتا ہے، منصوب یا مجرور) اور پورا مجموعہ ایک قسمیہ جملہ شمار ہوگا۔ اگر انہیں صرف کلمات کے حصے، یا آوازیں، یا محض علامات (تنبیہ کے حروف کی طرح) مانا جائے تو ان کا کوئی نحوی محل (اعرابی حیثیت) نہیں ہوگا، جیسے جملے کے شروع میں آنے والے حروف یا گنتی میں استعمال ہونے والے الفاظ۔

ادائیگی کا حکم :

حروف مقطعات پر وقفِ تام (پورا ٹھہراؤ) کیا جاتا ہے، گویا وہ اپنے بعد والے کلام سے الگ ایک مکمل اکائی ہیں۔ یہ حکم ان کی مستقل حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔

آیت ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ (اختلافی قول) :

یہاں ایک بڑا اختلافی مسئلہ پیش کیا گیا ہے: کیا حروف مقطعات کے مجموعے قرآن میں مستقل آیات ہیں؟

جمہور کا قول (غیر کوفی) :

کوفہ کے قراء و علماء کے علاوہ اکثر کے نزدیک حروف مقطعات کا کوئی بھی مجموعہ مستقل آیت نہیں۔ وہ سورت کی پہلی آیت کا حصہ ہیں۔

کوفی قول :

کوفہ کے قراء و علماء کے نزدیک اکثر حروف مقطعات کے مجموعے مستقل آیت ہیں۔ جیسے؛

:الم، المص، کھیعص، طٰہ، طسم، طس، یس، اور حم ایک آیت ہیں۔ حم عسق دو آیتیں ہیں۔ اور باقی (جیسے الر، المر، ق، ن) آیتیں نہیں ہیں۔

آیت ہونے کی حیثیت کی بنیاد اور راجح قول :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حروفِ مقطعات مستقل آیت ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ عقلی دلیل یا قیاس سے نہیں ہوتا، بلکہ صرف نقل اور توقیف (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ روایت) پر منحصر ہے۔

"وہذا توقیف لا مجال للقیاس فیہ۔" (اور یہ (آیات کا شمار) ایک توقیف (روایت پر مبنی حکم) ہے جس میں قیاس کی کوئی گنجائش نہیں ہے)۔ یہ ایک بہت اہم اصولی بات ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں آیات کی تعداد اور ان کی حدبندی (یعنی کون سا کلمہ یا جملہ ایک آیت ہے اور کون سا نہیں) یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے انسانی رائے، قیاس یا منطق سے طے کیا جائے۔ بلکہ یہ نص (قرآن وسنت کی واضح روایت) اور توقیف (جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے نقل ہوا ہے) پر مبنی ہے۔ اس میں ذاتی اجتہاد یا قیاس آرائی کی کوئی گنجائش نہیں۔ مختلف قراءات میں آیات کی تعداد کا فرق اسی توقیف کی بنیاد پر ہے جو انہیں اپنے اساتذہ سے پہنچی ہے۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 2 کی تفسیر

اسم اشارہ کا مشار الیہ اور کتاب کا معنیٰ؛

ذَلِكَ الْكِتَابُ ذلك إشارة إلى الم إن أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن فإنه لما تكلم به وتقضى، أو وصل من المرسل إلى المرسل إليه صار متباعداً أشير إليه بما يشار به إلى البعيد وتذكيره، متى أريد ب الم السورة لتذكير الكتاب فإنه خبره أو صفته الذي هو هو، أو إلى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود إنزاله بنحو قوله تعالى :إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا. أو في الكتب المتقدمة. وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة. وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس، ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لأنه مما يكتب. وأصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة.

ترجمہ؛

ذٰلِکَ الْکِتٰبُ (یہ ہے وہ کتاب)، یہاں "ذٰلک" سے اشارہ "الم" کی طرف ہے، اگر اسے (الم کو) "ان حروف سے مرکب کلام" سمجھا جائے یا "سورت" یا "قرآن" سمجھا جائے۔ کیونکہ جب وہ (کلام/قرآن) بولا گیا اور مکمل ہو گیا، یا بھیجنے والے (اللہ) کی طرف سے بھیجے گئے (رسول) تک پہنچ گیا، تو وہ (بظاہر) دور ہو گیا، لہٰذا اس کی طرف "ذٰلک" (جو دور کے لیے اشارہ ہے) کے ساتھ اور اس کے مذکر صیغے سے اشارہ کیا گیا۔ جب "الم" سے سورت مراد لی جائے (اور اسے مؤنث مانا جائے) تو "الکتاب" کو (جو مذکر ہے) مذکر لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس (الم/سورت) کی خبر ہے یا اس کی صفت ہے جو درحقیقت وہی ہے۔ یا (یہ "ذٰلک" کا اشارہ) "الکتاب" کی طرف ہے، تو یہ اس کی صفت ہو گا، اور اس سے مراد وہ کتاب ہے جس کے نازل کیے جانے کا وعدہ کیا گیا تھا، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان :"بیشک ہم عنقریب آپ پر ایک بھاری کلام نازل کریں گے۔" اور وہ (الکتاب) ایک مصدر (جس سے فعل بنتا ہے) ہے جس سے مفعول (جس پر فعل واقع ہوا) کا نام رکھا گیا ہے مبالغہ کے لیے (جیسے کہ لکھنا، معنی لکھا ہوا)۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ "فعال" (وزن) پر ہے بمعنی مفعول (جس پر فعل واقع ہو)، جیسے "اللباس" (پہننا) بمعنی "الملبوس" (پہنی ہوئی چیز)۔ پھر اس کا اطلاق مرتب شدہ عبارت پر ہونے لگا اس

سے پہلے کہ وہ لکھی جائے، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جسے لکھا جاتا ہے۔اور ک ت ب (کتب) کا اصل معنی جمع کرنا ہے، اور اسی سے "الکتیبہ" (فوج کا دستہ جو جمع ہوتا ہے) ہے۔

. تشریح:

"ذٰلِكَ الْكِتٰبُ" کی تشریح :

آیت کا آغاز "ذٰلِكَ الْكِتٰبُ" (یہ ہے وہ کتاب) سے ہوتا ہے۔ یہاں "ذٰلک" (یہ/وہ) اسم اشارہ ہے۔ مفسر اس اسم اشارہ کے مرجع (جس کی طرف اشارہ ہے) کے بارے میں مختلف احتمالات بیان کرتا ہے:

الم کی طرف اشارہ :

ایک احتمال یہ ہے کہ "ذٰلک" کا اشارہ پچھلے حرف "الم" کی طرف ہے۔ یہ تب درست ہوگا جب "الم" کو ان حروف سے مرکب کلام (یعنی قرآن)، یا سورت (سورۃ البقرہ)، یا خود قرآن کا نام مانا جائے۔اس صورت میں "ذٰلک" کے ذریعے اس کلام، سورت یا قرآن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اسم اشارہ برائے بعید (دوری کے لیے) :

مفسر کہتا ہے کہ یہاں قریب کے لیے اسم اشارہ (ہٰذا) کے بجائے دور کے لیے اسم اشارہ (ذٰلک) استعمال کیا گیا، حالانکہ قرآن ہمارے سامنے ہے۔اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کلام (قرآن) جب اللہ تعالیٰ نے بولا اور مکمل کیا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ گیا، تو وہ گویا ایک فاصلے پر آگیا (زمانے یا مرتبے کے لحاظ سے)۔ یا یہ اس کے بلند مرتبے اور عظمت کی طرف اشارہ ہے۔

الکتاب کی طرف اشارہ (وعدہ شدہ) :

ایک اور احتمال یہ ہے کہ "ذٰلک" کا اشارہ "الکتاب" (کتاب) کی طرف ہی ہو، اور "الکتاب" یہاں کسی موجود کتاب کے بجائے اس کتاب کی طرف اشارہ ہو جس کے نازل کیے جانے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا تھا (جیسے سورۃ المزمل کی آیت "إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا" میں بھاری کلام کے نازل کرنے کا وعدہ)۔اس صورت میں "ذٰلک" الکتاب کی صفت ہوگا۔

تذکیر (مذکر ہونا) اور مطابقت:

"وتذكيره. متى أريد ب الم السورة لتذكير الكتاب فإنه خبره أو صفته الذي هو هو. أو إلى الكتاب فيكون صفته"

(اور اس کی تذکیر (مذکر ہونا)، جب "الم" سے مراد سورت ہو (سورت چونکہ مؤنث ہے)، تو (اس کے باوجود "ذلک" مذکر ہے) یہ "الکتاب" (جو مذکر ہے) کی وجہ سے ہے کیونکہ "الکتاب" اس کی خبر یا صفت ہے، یا "الکتاب" بذات خود مقصود ہے اور "ذلک" اس کی صفت ہے۔) یہ نحوی مطابقت کو واضح کرتا ہے کہ "ذلک" کا مذکر ہونا "الکتاب" کے مذکر ہونے کی وجہ سے ہے، جو اس کا خبر یا صفت ہے۔

لفظ "الْكِتٰبُ" کی لغوی تحقیق :

مفسر لفظ "الکتاب" کی لغوی بناء پر روشنی ڈالتا ہے: مصدر بمعنی مفعول : یہ اصل میں مصدر (لکھنا) ہے، مگر اسے مفعول (لکھی ہوئی چیز) کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے مبالغہ کے لیے۔ جیسے الخلق (پیدا کرنا) بمعنی المخلوق (پیدا کی ہوئی چیز)۔وزن فعال بمعنی مفعول : بعض کے نزدیک یہ "فعال" کے وزن پر ہے اور بمعنی مفعول ہے، جیسے لباس (پہننا) بمعنی ملبوس (پہنا ہوا)۔اطلاق کا دائرہ : اس کا اطلاق پہلے

لکھی ہوئی چیز پر ہوتا تھا، پھر مرتب شدہ کلام پر بھی ہونے لگا خواہ اسے لکھا نہ گیا ہو، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جسے لکھا جا سکتا ہے۔ اصل معنی (جمع کرنا) : ک ت ب (کتب) کا بنیادی مادہ "جمع کرنا" ہے۔ کتیبہ (فوجی دستہ) اسی سے ہے کیونکہ اس میں لوگ جمع ہوتے ہیں۔ کتاب کو کتاب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حروف، کلمات اور معانی جمع کیے جاتے ہیں۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 2 کا حصہ "لَا رَیْبَ فِیہِ" کی تفسیر

قرآن کی عظمت اور اس کی حقانیت

لَا رَيْبَ فِيهِ معناه أنه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحياً بالغاً حد الإعجاز، لا أن أحداً لا يرتاب فيه. ألا ترى إلى قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا. الآية فإنه ما أبعد عنهم الريب بل عرفهم الطريق المُزيح له، وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى إذا عجزوا عنها تحقق لهم أن ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة. وقيل: معناه لا ريب فيه للمتقين. وهدى حال من الضمير المجرور، والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي. والريب في الأصل مصدر رابني الشيء إذا حصل فيك الريبة، وهي قلق النفس واضطرابها، سمي به الشك لأنه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة. وفي الحديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فإن الشك ريبة والصدق طمأنينة، ومنه ريب الزمان لنوائبه.

ترجمہ؛

لَا رَیْبَ فِیہِ (اس میں کوئی شک نہیں) اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وضاحت اور اس کی دلیل کی چمک دمک اتنی ہے کہ کوئی بھی عقل مند شخص صحیح غور و فکر کے بعد اس کے وحی ہونے میں شک نہیں کر سکتا جو اعجاز (معجزہ) کی حد تک پہنچا ہوا ہے، نہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی شخص اس میں شک نہیں کرتا۔ کیا تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں دیکھتا : "اور اگر تم اس (کتاب) کے بارے میں جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کی ہے، کسی شک میں ہو..." الآیہ۔ پس (اس آیت میں) اللہ نے ان سے شک کو دور نہیں کیا، بلکہ انہیں اس (شک کو دور کرنے) کا آسان طریقہ بتا دیا، اور وہ یہ ہے کہ وہ اس (قرآن) کی کسی ایک سورت کا مقابلہ کرنے کی کوشش کریں اور اس (مقابلے) میں اپنی انتہا کی کوشش صرف کر دیں، یہاں تک کہ جب وہ اس سے عاجز آ جائیں گے تو انہیں یقین ہو جائے گا کہ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ شک کا کوئی امکان ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ : اس کا مطلب ہے کہ اس میں متقیوں کے لیے کوئی شک نہیں۔ اور "ہُدًی" (ہدایت ہے) مجرور ضمیر (جو "فیہ" میں ہے) سے حال ہے، اور اس (حال) میں عمل کرنے والا وہ ظرف ہے جو منفی (جس کی نفی کی گئی ہے یعنی "ریب") کی صفت واقع ہوا ہے۔ اور "الریب" اصل میں مصدر ہے "رابنی الشیء" (مجھے اس چیز سے شک ہوا) سے، جب تیرے اندر "الریبہ" (بے چینی) پیدا ہو۔ اور ریبہ نفس کی بے چینی اور اضطراب (پریشانی) ہے۔ شک کو ریب اسی لیے کہتے ہیں کیونکہ وہ نفس کو بے چین کرتا ہے اور اطمینان کو ختم کر دیتا ہے۔ اور حدیث میں ہے : "اس چیز کو چھوڑ دے جو تجھے شک میں ڈالے اس چیز کی طرف جو تجھے شک میں نہ ڈالے۔" کیونکہ شک بے چینی ہے اور سچائی اطمینان ہے۔ اور اسی (مادے) سے "ریب الزمان" ہے جو زمانے کی مصیبتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

تشریح؛

"لَا رَیْبَ فِیہِ" (اس میں کوئی شک نہیں) کی تفسیر؛

پہلی تفسیر :

"لاَرَیۡبَ فِیۡہِ" کی پہلی اور بنیادی تفسیر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ دنیا میں کوئی بھی شخص قرآن کے بارے میں شک نہیں کرتا، کیونکہ ایسا ہوتا تو کافر موجود نہ ہوتے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن اپنی دلالت میں اتنا واضح اور اس کی دلیلیں (براہان) اتنی روشن ہیں کہ کوئی بھی عقل مند شخص اگر صحیح طریقے سے غور و فکر کرے، تو اسے اس کے اللہ کی طرف سے وحی ہونے اور اعجاز (معجزہ) کی حد تک پہنچے ہونے میں کوئی شک نہیں رہے گا۔ شک کا نہ ہونا قرآن کی کمزوری نہیں بلکہ اس کی قوتِ دلیل کی وجہ سے ہے۔

آیت سے استدلال :

اس تفسیر کی تائید میں سورۃ البقرہ کی ہی آیت 23 پیش ہے؛

وَإِنۡ كُنۡتُمۡ فِي رَيۡبٍ مِمَّا نَزَّلۡنا عَلى عَبۡدِنا. الآية

جہاں کفار کو چیلنج کیا گیا کہ اگر وہ قرآن کے وحی ہونے میں شک میں ہیں تو اس جیسی ایک سورت ہی بنا لائیں۔ آیت یہ نہیں کہتی کہ ان کے دل میں شک نہیں تھا، بلکہ انہیں شک دور کرنے کا عملی راستہ دکھاتی ہے۔ وہ راستہ یہ ہے کہ وہ قرآن کے مقابلے کی کوشش کریں، جب اپنی تمام تر صلاحیتوں کے باوجود عاجز آجائیں گے تو انہیں خود یقین ہو جائے گا کہ قرآن میں واقعی کسی شک و شبہ یا کمزوری کی گنجائش نہیں۔ یہ اعجازِ قرآن کے ذریعے شک کو دور کرنے کا طریقہ ہے۔

دوسری تفسیر (متقیوں کے لیے شک نہیں) :

دوسری تفسیر یہ ہے کہ "لاَرَیۡبَ فِیۡہِ" کا مطلب ہے "اس میں خاص طور پر متقیوں کے لیے کوئی شک نہیں"۔ یہ تفسیر اس جملے کو آیت کے اگلے حصے "ہُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ" (متقیوں کے لیے ہدایت ہے) سے جوڑتی ہے۔ اس کے مطابق، متقی چونکہ ہدایت قبول کرنے کے لیے تیار اور قلب میں نور والے ہوتے ہیں، اس لیے انہیں قرآن میں شک نہیں ہوتا۔

"ہُدًی" کی نحوی حیثیت :

مصنفؒ کے مطابق، لفظ "ہُدًی" اس آیت میں "حال" واقع ہوا ہے۔ حال ایک ایسا اسم ہوتا ہے جو جملے میں فاعل یا مفعول (یا یہاں ضمیر) کی حالت یا کیفیت بیان کرے، اور یہ منصوب (زبر والا) ہوتا ہے۔ "ہُدًی" یہاں "حال" ہے اور اس پر نصب تقدیراً (پوشیدہ) ہے کیونکہ یہ الف مقصورہ پر ختم ہو رہا ہے۔

صاحبِ حال :

"حال" جس کی کیفیت بیان کرے اسے "صاحب الحال (ذوالحال)" کہتے ہیں۔ "ہُدًی" کا صاحب الحال "فیہ" (اس میں) میں موجود مجرور ضمیر "ہٗ" ہے۔ یہ ضمیر "الکتاب" (کتاب) کی طرف لوٹ رہی ہے۔ پس، "ہُدًی" کتاب کی حالت بیان کر رہا ہے، یعنی کتاب ہدایت کی حالت میں ہے۔

عاملِ حال :

"حال" کو نصب دینے والا ایک عامل (نحوی عنصر) ہوتا ہے۔ "ہُدًی" کا عامل "فیہ" ہے۔ لیکن "فیہ" بذات خود نہ فعل ہے نہ حرف جر، یہ ظرف کے معنی میں ہے۔ عبارت وضاحت کرتی ہے کہ "فیہ" یہاں "لاریب فیہ" میں منفی (جس کی نفی کی گئی ہے یعنی "ریب" یا "شک کا وجود") کی صفت واقع ہوا ہے۔ چونکہ ظرف جب خبر یا صفت واقع ہو تو وہ عامل بن جاتا ہے (کسی مقدر فعل یا اسم کے

ذریعے)، یہاں "فیہ" اپنی وصفیت کی وجہ سے حال "ہدیً" میں عمل کر رہا ہے۔ پوری عبارت "لاریب فیہ" درحقیقت "لاریبٌ موجودٌ فیہِ" (کوئی شک موجود نہیں اس میں) کے معنی میں ہے۔ یہاں "فیہ" "موجود" کی صفت بن رہا ہے، اور یہی صفت والا ظرف "ہدیً" کے حال ہونے کا عامل ہے۔

جملے کا مفہوم نحوی لحاظ سے :

نحوی ترکیب کے مطابق، جملے کا مطلب یہ ہے کہ "یہ کتاب، ایسی ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں، اس حال میں کہ وہ متقیوں کے لیے ہدایت ہے۔" یا یوں کہیے کہ "اس کتاب میں شک کا وجود ختم ہو گیا اور حال یہ ہے کہ وہ متقیوں کے لیے ہدایت ہے۔" لفظ "ہدیً" کتاب کی اس حالت کو بیان کرتا ہے جب اس سے شک کی نفی ہو جائے۔

لفظ "الرَّیْب" کی لغوی تحقیق :

لفظ "الریب" یہ مصدر ہے "رابنی الشیء" سے، جس کا مطلب ہے "مجھے اس چیز سے شک ہوا" یا "اس چیز نے مجھے بے چین کیا"۔ الریبہ اصل میں نفس کی بے چینی، اضطراب اور قلق کو کہتے ہیں۔ شک کو الریب اسی لیے کہتے ہیں کیونکہ شک دل میں بے چینی پیدا کرتا ہے اور اطمینان و سکون کو ختم کر دیتا ہے۔

لغوی معنی کی مثالیں :

مصنفؒ الریب کے اس لغوی معنی کی تائید میں دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

حدیث :

"دع ما یریبک إلی ما لا یریبک" (اس چیز کو چھوڑ دو جو تمہیں شک میں ڈالے اور وہ اختیار کرو جو تمہیں شک میں نہ ڈالے)۔ اس حدیث میں شک کو بے چینی (ریبہ) اور یقین یا سچائی کو اطمینان قرار دیا گیا ہے۔

محاورہ :

"ریب الزمان" (زمانے کی مصیبتیں)۔ مصیبتوں کو ریب اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دلوں میں بے چینی اور اضطراب پیدا کرتی ہیں۔

تدریسی نقطہ نظر سے، یہ عبارت ایک ہی جملے میں متعدد نحوی مفاہیم کو سمجھنے کی گہرائی کو ظاہر کرتی ہے۔ لفظ "حال" کا پہچاننا، اس کے صاحب حال کو متعین کرنا (جو بظاہر چھپا ہوا ضمیر ہے)، اور پھر اس حال کو نصب دینے والے عامل کو تلاش کرنا (جو ایک ظرف ہے جو مزید کسی منفی کی صفت بنا ہوا ہے)، یہ سب عربی نحو کے دقیق نکات ہیں۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 2 کا حصہ "ہدیً لِّلْمُتَّقِیْنَ" کی تفسیر

هُدىً لِلْمُتَّقِينَ يهديهم إلى الحق. والهدى في الأصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة. وقيل :الدلالة الموصلة إلى البغية لأنه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى :إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ ولأنه لا يقال مهدي إلا لمن اهتدى إلى المطلوب. واختصاصه بالمتقين لأنهم المهتدون به والمنتفعون بنصه، وإن كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالى :هُدىً لِلنَّاسِ. أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا من صقل العقل واستعمله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات، وتعرف النبوات. لأنه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فإنه لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصلة. وإليه أشار بقوله تعالى :وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلا

يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً. ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه.

ترجمہ؛

ہُدیً لِلْمُتَّقِینَ (متقیوں کے لیے ہدایت ہے)' یہ انہیں حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور الھدیٰ اصل میں مصدر ہے جیسے السریٰ اور التقیٰ' اور اس کا معنی ہے رہنمائی کرنا۔ اور کہا گیا ہے: (الھدیٰ سے مراد) وہ رہنمائی ہے جو مقصود تک پہنچا دے' کیونکہ اسے گمراہی کے مقابلے میں رکھا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان میں: "بیشک ضرور ہدایت پر ہیں یا واضح گمراہی میں ہیں۔" اور کیونکہ مہدی (ہدایت یافتہ) صرف اسے کہا جاتا ہے جو اپنے مطلوب تک پہنچ جائے۔ اور اس (ہدایت) کو متقیوں کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہی اس کے ذریعے ہدایت پاتے ہیں اور اس کے دلائل سے فائدہ اٹھاتے ہیں' اگرچہ اس کی رہنمائی ہر دیکھنے والے کے لیے عام ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر۔ اور اسی لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لوگوں کے لیے ہدایت ہے۔" یا (متقیوں کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ) یہ ہے کہ اس (قرآن) میں غور و فکر سے وہی فائدہ اٹھاتا ہے جس نے اپنی عقل کو صاف کیا ہو اور اسے آیات میں تدبر' معجزات میں غور' اور نبوتوں کو پہچاننے میں استعمال کیا ہو۔ کیونکہ یہ (قرآن) صحت کی حفاظت کے لیے عمدہ غذا کی طرح ہے' جو اس وقت تک کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی جب تک صحت پہلے سے حاصل نہ ہو۔ اور اس (مطلب) کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اشارہ ہے: "اور ہم قرآن سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے لیے شفا اور رحمت ہے' اور وہ ظالموں کو نقصان ہی میں بڑھاتا ہے۔" اور اس میں موجود مجمل (اجمالی) اور متشابہ (مشتبہ) آیات اس کے ہدایت ہونے میں کوئی عیب پیدا نہیں کرتیں' جب تک وہ ایسی وضاحت سے خالی نہ ہوں جو ان سے مراد واضح کر دے۔

تشریح؛

یہ عبارت سورۃ البقرہ کی آیت نمبر 2 کے آخری حصے "هُدىً لِلْمُتَّقِينَ" (متقیوں کے لیے ہدایت ہے) کی تفسیر پر مشتمل ہے۔

ہدایت کا معنی :

مصنفؒ سب سے پہلے لفظ "ہدایت" کا بنیادی معنی بیان فرما رہے ہیں۔

یہ "السریٰ" اور "التقیٰ" کی طرح مصدر ہے' اور اس کا اصل معنی "رہنمائی کرنا" یا "اشارہ کرنا" ہے۔

ہدایت کا معنی (منزل تک پہنچانے والی رہنمائی) :

بعض علماء کے نزدیک ہدایت کا زیادہ مکمل معنی وہ رہنمائی ہے جو نہ صرف راستہ بتائے بلکہ منزل مقصود تک پہنچا بھی دے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہدایت کو گمراہی کے بالمقابل لایا گیا ہے (جیسا کہ سورۃ سبا آیت 24 میں)۔

إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

گمراہی منزل سے ہٹا دیتی ہے' تو ہدایت منزل تک پہنچاتی ہے۔ نیز' عربی زبان میں "مہدی" (ہدایت یافتہ) صرف اسے کہا جاتا ہے جو اپنے مطلوب اور مقصود تک پہنچ گیا ہو۔

ہدایت کو متقیوں کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ :

قرآن عمومی طور پر تمام انسانوں کے لیے ہدایت ہے (جیسا کہ سورۃ البقرہ آیت 185 میں فرمایا گیا ہے "ہُدیً لِلنَّاسِ" - لوگوں کے لیے

ہدایت ہے)۔ تو پھر اس آیت میں اسے خاص متقیوں کے لیے کیوں کہا گیا؟
مصنفؒ اس کی دو وجوہات بیان کرتے ہیں:

پہلی وجہ (قبولیت اور نفع) :

اگرچہ قرآن کی رہنمائی تمام لوگوں کے لیے عام ہے، مگر اس رہنمائی کو قبول کرنے والے اور اس کے متن سے حقیقی فائدہ اٹھانے والے صرف متقی لوگ ہیں۔ ان کے دل قبول کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔

دوسری وجہ (تدبر اور عقل کی صفائی) :

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن میں گہرا غور و فکر کرنے، اس کی آیات میں تدبر کرنے، اس کے معجزات پر نظر ڈالنے، اور نبوتوں کی نشانیوں کو پہچاننے سے جو فائدہ حاصل ہوتا ہے، وہ صرف وہی شخص حاصل کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو (شہوات اور شبہات سے) صاف کیا ہو اور اسے صحیح طریقے سے استعمال کیا ہو۔ متقی ہی اس صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہیں۔

دوسری وجہ کی مثال (غذا کی تمثیل) :

مصنفؒ اس دوسری وجہ کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ قرآن اس اچھی غذا کی طرح ہے جو صحت کو برقرار رکھنے کے لیے ہے۔ لیکن یہ غذا اس وقت تک فائدہ نہیں پہنچاتی جب تک صحت پہلے سے موجود نہ ہو۔ یعنی، قرآن کا گہرا فائدہ اٹھانے کے لیے دل اور عقل کی بنیادی صحت (تقویٰ، حق طلبی) کا ہونا ضروری ہے۔

تمثیل کی قرآنی دلیل :

اس تمثیل کی تائید میں سورۃ بنی اسرائیل کی آیت 82 پیش کی گئی ہے:

"وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً"

(اور ہم قرآن سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے لیے شفا اور رحمت ہے، اور وہ ظالموں کو نقصان ہی میں بڑھاتا ہے)۔ یہ آیت واضح طور پر بتاتی ہے کہ ایک ہی قرآن مؤمنوں کے لیے فائدہ مند اور ظالموں کے لیے نقصان دہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نفع اٹھانا مخاطب کی اپنی اندرونی کیفیت (تقویٰ یا ظلم) پر منحصر ہے۔

مجمل اور متشابہ آیات کا مسئلہ :

مصنفؒ ایک ممکنہ اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ قرآن میں کچھ آیات مجمل (اجمالی جن کی تفصیل درکار ہو) یا متشابہ (جن کا معنی بظاہر مشتبہ ہو) ہیں۔ یہ چیز قرآن کے ہدایت ہونے میں کیسے رکاوٹ نہیں؟

جواب یہ ہے کہ ان آیات میں اجمال یا تشابہ ہونے کے باوجود، ان کے ساتھ ایسی وضاحت (قرآن میں ہی یا حدیث میں) موجود ہوتی ہے جو ان سے مراد واضح کر دیتی ہے۔ لہٰذا ان کا وجود مجموعی طور پر قرآن کے ہدایت ہونے میں کوئی عیب پیدا نہیں کرتا۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 2 میں لفظ "الْمُتَّقِينَ" کی تفسیر

والمتقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى. والوقاية :فرط الصيانة. وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة، وله ثلاث مراتب:الأولى :التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى: وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى.الثانية :التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف

باسم التقوى في الشرع، وهو المعني بقوله تعالى: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا. الثالثة: أن يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل إليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وقد فسر قوله: هُدىً لِلْمُتَّقِينَ هاهنا على الأوجه الثلاثة.

ترجمہ:

اور المتقی (پرہیز گار) اسم فاعل (کام کرنے والا) ہے عربوں کے قول "وقاہ فاتقی" (اس نے اسے بچایا تو وہ بچ گیا) سے۔ اور الوقایۃ (بچاؤ) انتہا کی حفاظت ہے۔ اور وہ (تقویٰ) شرعی اصطلاح میں اس شخص کا نام ہے جو اپنے آپ کو ان چیزوں سے بچائے جو اسے آخرت میں نقصان پہنچائیں۔ اور اس کے تین درجات ہیں: پہلا درجہ: شرک سے مکمل بیزاری اختیار کر کے ہمیشہ کے عذاب سے اپنے آپ کو بچانا، اور اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "اور اس نے انہیں تقویٰ کے کلمے پر قائم رکھا۔" دوسرا درجہ: ہر اس چیز سے بچنا جو گناہ کا سبب بنے، خواہ وہ کام ہو یا چھوڑنا، حتیٰ کہ بعض لوگوں کے نزدیک چھوٹے گناہوں سے بھی۔ اور شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے نام سے یہی درجہ زیادہ معروف ہے۔ اور اسی سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں: "اور اگر بستیوں والے ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے۔" تیسرا درجہ: یہ کہ وہ اپنے آپ کو ہر اس چیز سے پاک رکھے جو اس کے دل کو حق (اللہ) سے مشغول کر دے اور اپنی پوری توجہ اور یکسوئی سے اسی کی طرف متوجہ ہو جائے۔ اور یہی حقیقی تقویٰ ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں مطلوب ہے: "اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے۔" اور یہاں (سورۃ البقرہ آیت 2 میں) اللہ تعالیٰ کے فرمان "ہُدیً لِلْمُتَّقِینَ" کی تفسیر ان تینوں درجات کے لحاظ سے کی گئی ہے۔

تشریح:

والمتقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى. والوقاية: فرط الصيانة. وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة.

یہ عبارت سورۃ البقرہ کی آیت نمبر 2 میں لفظ "الْمُتَّقِینَ" (پرہیز گاروں) کی لغوی، شرعی معنی، اور مختلف درجات کو واضح کرتی ہے۔

"المتقی" کا لغوی معنی:

"المتقی" اسم فاعل ہے جو "وقاہ فاتقی" (اس نے اسے بچایا تو وہ بچ گیا/اس نے خود کو بچایا) سے مشتق ہے۔ اس کی اصل "وقایہ" ہے جس کا مطلب ہے انتہا کی حفاظت یا بچاؤ۔ لغوی اعتبار سے متقی وہ ہے جو خود کو کسی چیز سے بچاتا ہے۔

تقویٰ کا شرعی معنی:

شرعی اصطلاح میں، تقویٰ اختیار کرنے والا (متقی) وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ان تمام چیزوں سے بچاتا ہے جو اسے آخرت میں نقصان پہنچا سکتی ہیں، یعنی اللہ کے عذاب اور ناراضگی سے بچنے والے کام کرتا ہے۔

تقویٰ کے تین درجات:

پہلا درجہ (شرک سے بچنا):

یہ تقویٰ کا سب سے بنیادی اور ابتدائی درجہ ہے۔ اس کا مطلب ہے اپنے آپ کو ہمیشہ کے عذاب جہنم سے بچانا، اور یہ صرف شرک سے مکمل بیزاری اختیار کر کے، یعنی توحید کو اپنا کر حاصل ہوتا ہے۔

مصنفؒ سورۃ الفتح کی آیت 26 کو اس درجے کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى جہاں "كلمة التقوىٰ" سے کلمہ شہادت مراد ہے۔اس درجے کا متقی وہ ہے جو ایمان لایا اور شرک سے بچ گیا۔

دوسرا درجہ (تمام گناہوں سے بچنا) :

یہ تقویٰ کا وہ درجہ ہے جو شرعی اصطلاح میں عام طور پر مراد لیا جاتا ہے۔اس کا مطلب ہے اپنے آپ کو ہر اس چیز سے بچانا جو گناہ کا سبب بنے،خواہ وہ کام کرنا ہو یا کسی واجب کو چھوڑ دینا۔ بعض علماء کے نزدیک اس میں چھوٹے گناہ بھی شامل ہیں۔

مصنفؒ سورۃ الاعراف کی آیت 96 وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا کو اس درجے کے متقیوں کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں جو ایمان لائے اور گناہوں سے بچے رہے۔

تیسرا درجہ (حقیقی بندگی اور یکسوئی) :

یہ تقویٰ کا سب سے اونچا اور مکمل درجہ ہے۔اس کا مطلب ہے اپنے آپ کو ہر اس چیز سے دور رکھنا جو انسان کے دل کو اللہ (حق) سے ہٹا کر کسی اور چیز میں مشغول کر دے۔ یہ مکمل یکسوئی اور پوری طرح اللہ کی طرف متوجہ ہو جانے کی کیفیت ہے۔ مصنفؒ اسے "حقیقی تقویٰ" قرار دیتے ہیں اور سورۃ آل عمران کی آیت 102 "اتقوا اللہ حق تقاتہ" (اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے) کو اس درجے کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ درجہ صرف گناہوں سے بچنے سے آگے بڑھ کر دل کی صفائی اور اللہ کے ساتھ گہرا تعلق قائم کرنے کا ہے۔

آیت پر ان درجات کا انطباق :

سورۃ البقرہ کی آیت 2 میں جو "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" فرمایا گیا ہے،اس میں "المتقین" سے مراد کون سے درجے کے لوگ ہیں،اس بارے میں علماء نے ان تینوں درجات کو مراد لیا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی ہدایت ہر اس شخص کے لیے ہے جس نے کم از کم تقویٰ کا پہلا درجہ (شرک سے بچنا) حاصل کر لیا ہو،اور جیسے جیسے انسان اگلے درجات کی طرف بڑھتا ہے،قرآن کی ہدایت اس کے لیے زیادہ نفع بخش اور گہری ہوتی چلی جاتی ہے۔ گویا لفظ "المتقین" یہاں ایک وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے جو تقویٰ کے مختلف درجات کے حامل افراد کو شامل ہے۔

سورۃ البقرہ :آیت ۱ و ۲ کی نحوی ترکیب (اعراب)

واعلم أن الآية تحتمل أوجهاً من الإعراب :أن يكون الم مبتدأ على أنه اسم للقرآن. أو السورة. أو مقدر بالمؤلف منها، وذلك خبره وإن كان أخص من المؤلف مطلقاً، والأصل أن الأخص لا يحمل على الأعم لأن المراد به المؤلف الكامل في تأليفه البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك. وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلِكَ خبراً ثانياً. أو بدلاً والْكِتابُ صفته، ولا رَيْبَ في المشهورة مبني لتضمنه معنى من منصوب المحل على أنه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل إنّ، لأنها نقيضتها ولازمة للأسماء لزومها. وفي قراءة أبي الشعثاء مرفوع بلا التي بمعنى ليس وفيه خبره ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى :لَا فِيهَا غَوْلٌ لأنه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة، أو صفته وللمتقين خبره. وهدى نصب على الحال، أو الخبر محذوف كما في لا ضَيْرَ. فلذلك وقف على لَا رَيْبَ، على أن فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير :لا ريب فيه، فيه هدى، وأن

يكون ذلك مبتدأ والكِتابُ خبره على معنى :أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً. أو صفته وما بعده خبره والجملة خبر الم.

ترجمہ؛

اور جان لے کہ آیت کی اعراب کے اعتبار سے کئی صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ الم مبتدأ ہو اس اعتبار سے کہ وہ قرآن کا نام ہے' یا سورت کا نام ہے' یا "ان (حروف) سے مرکب کلام" مقدر مانا گیا ہے' اور ذٰلک اس کی خبر ہو۔ اگرچہ ذٰلک (مشار الیہ ہونے کی وجہ سے) مطلق مرکب کلام سے زیادہ خاص ہے' اور اصل یہ ہے کہ خاص کو عام پر محمول نہیں کیا جاتا۔ (لیکن یہاں ایسا ہو سکتا ہے) کیونکہ اس سے مراد وہ مرکب کلام ہے جو اپنی ترکیب میں کامل' فصاحت کے اعلیٰ ترین درجات اور بلاغت کے مراتب کو پہنچا ہوا ہے۔ اور الکتاب ذٰلک کی صفت ہے۔ اور یہ کہ الم محذوف مبتدأ کی خبر ہو۔ اور ذٰلک دوسری خبر ہو۔ یا محذوف مبتدأ سے بدل ہو' اور الکتاب اس کی صفت ہو۔ اور لَا رَیۡبَ' جو مشہور قراءت ہے' مبنی (ایک حال پر رہنے والا) ہے' کیونکہ اس میں "مِن" کا معنی پایا جاتا ہے' اور وہ نصب کے محل میں ہے اس حیثیت سے کہ وہ "لا" نافیہ للجنس (جنس کی نفی کرنے والا) کا اسم ہے جو "إنّ" کا عمل کرتا ہے' کیونکہ وہ اس (إنّ) کا مقابل ہے اور اسماء کے ساتھ لازم ہونے میں اس کی طرح ہے۔ اور ابوالشعثاء کی قراءت میں لَا رَیۡبٌ مرفوع (پیش والا) ہے اس "لا" کے ذریعے جو "لَیۡسَ" (نہیں ہے) کے معنی میں ہے۔ اور "فیہ" اس کی خبر ہے' اور "فیہ" کو مقدم نہیں کیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: "لَا فِیۡہَا غَوۡلٌ" (اس میں خمار نہیں ہے) میں مقدم کیا گیا۔ کیونکہ یہاں صرف اس کتاب میں ریب (شک) کی نفی کو باقی کتابوں میں ریب کی نفی سے خاص کرنا مقصود نہیں۔ (اور لَا رَیۡبَ فِیۡہِ کے بعد) یا (فِیۡہِ) اس کی (رَیۡبَ کی) صفت ہو' اور لِّلۡمُتَّقِیۡنَ اس (رَیۡبَ یا مُبۡتَدَأ محذوف) کی خبر ہو۔ اور ہُدًی نصب کے محل میں ہے حال ہونے کی بنا پر' یا محذوف خبر ہونے کی بنا پر جیسا کہ "لا ضَیۡرَ" (کوئی نقصان نہیں) میں ہے۔ اسی لیے لَا رَیۡبَ پر وقف کیا گیا ہے' اس توجیہ پر کہ فِیۡہِ ہُدًی کی خبر ہے جو اس (ھدی) کے نکرہ ہونے کی وجہ سے مقدم ہوئی ہے' اور تقدیر (اصل عبارت) یوں ہے: لا ریب فیہ' فیہ ہدی' للمتقین۔ اور (ایک صورت) یہ کہ ذٰلک مبتدأ ہو اور الکِتَابُ اس کی خبر ہو' اس معنی میں کہ وہ (اشارہ کردہ چیز) وہی کتاب کامل ہے جو کتاب کہلانے کا مستحق ہے۔ یا ذٰلک مبتدأ' اور الکِتَابُ اس کی صفت ہو' اور اس (ذٰلک الکتاب) کے بعد والا (لَا رَیۡبَ فِیۡہِ ہُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ) اس کی خبر ہو۔ اور یہ (پورا) جملہ (ذٰلک الکتاب… المتقین) الم کی خبر ہو۔

.تشریح؛

قرآن کریم کی آیت "الم ذٰلِکَ الۡکِتَابُ لَا رَیۡبَ فِیۡہِ ہُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ" کے ممکنہ اعرابی پہلوؤں کی تحقیق؛

مصنفؒ قرآن کریم کی سورۃ البقرۃ کی ابتدائی آیات "الم ذٰلِکَ الۡکِتَابُ لَا رَیۡبَ فِیۡہِ ہُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ" کی نحوی ترکیب (اعراب) کے مختلف ممکنہ پہلوؤں کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

پہلا پہلو :"الم" بطور مبتدا؛

"الم" مبتدا ہے :اس صورت میں "الم" کو قرآن مجید' یا اس سورت (سورۃ البقرۃ)' یا ان حروف سے مُرَکَّب کلام کا نام مانا جائے گا۔ "ذٰلِکَ" خبر ہے :"ذٰلِکَ" (وہ) اس مبتدا "الم" کی خبر بنے گا۔ اگرچہ "ذٰلِکَ" (اشارہ بعید) خاص ہے اور "الم" (مُؤَلَّف مِنۡہَا یعنی ان حروف سے بنا ہوا کلام) عام ہے' اور اصول یہ ہے کہ خاص کو عام پر محمول نہیں کیا جاتا (یعنی خاص' عام کی خبر نہیں بنتا)۔ لیکن یہاں

اس اصول سے ہٹ کر ایسا کیا گیا ہے کیونکہ یہاں "المؤلف" سے مراد وہ کامل کتاب ہے جو اپنی تالیف میں بے مثال، فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ ترین درجات پر فائز ہے۔"الْكِتَابُ" صفت ہے: "الْكِتَابُ" (کتاب) "ذٰلِكَ" کی صفت ہے، یعنی "وہ کتاب"۔

خلاصہ پہلا پہلو :

الم (یہ حروف یا ان سے مراد قرآن/سورت) وہ (کامل) کتاب ہے۔

دوسرا پہلو :"الم" محذوف مبتدا کی خبر؛

"الم" خبر ہے ایک محذوف مبتدا کی: یعنی اصل عبارت یوں ہے: "هٰذِهِ الم" (یہ الم ہے)۔ اس صورت میں "الم" خبر اول ہوگی۔ "ذٰلِكَ" خبر ثانی یا بدل ہے: "ذٰلِكَ" یا تو دوسری خبر ہوگی یا پھر "الم" سے بدل ہوگا۔"الْكِتَابُ" صفت ہے: "الْكِتَابُ" "ذٰلِكَ" کی صفت ہوگی۔

خلاصہ دوسرا پہلو :

(یہ) الم ہے۔ وہ کتاب… (اس صورت میں "ذٰلِكَ الْكِتَابُ…" ایک الگ جملہ یا "الم" کی مزید وضاحت ہوگا)۔

تیسرا پہلو :"لَا رَيْبَ فِيهِ" کی ترکیب؛

"لَا رَيْبَ" مشہور ترکیب: "لَا" نافیہ للجنس ہے جو "إِنَّ" کی طرح عمل کرتا ہے (یعنی اپنے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے)۔ "رَيْبَ" اس کا اسم ہے اور مبنی بر فتح ہے کیونکہ یہ "مِنْ" کا معنی متضمن ہے (یعنی اصل میں "لَا مِنْ رَيْبٍ" تھا)۔ اس کا محل نصب میں ہے۔ "لَا" نافیہ للجنس "إِنَّ" کی نقیض (الٹ) ہے اور اسماء کے ساتھ اسی طرح لازم آتا ہے جیسے "إِنَّ"۔

ابو الشعثاء کی قراءت :

ابو الشعثاء کی قراءت میں "لَا" بمعنی "لَيْسَ" ہے اور "رَيْبٌ" مرفوع ہے (یعنی "لَيْسَ رَيْبٌ فِيهِ")۔ اس صورت میں "فِيهِ" اس کی خبر ہوگی اور مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "لَا فِيهَا غَوْلٌ" (الصافات 47 :) میں "فِيهَا" کو مقدم کیا گیا ہے۔ یہاں "فِيهِ" کو مقدم نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں شک کی نفی کو صرف اسی کتاب کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں ہے، دیگر کتب کی نفی کرتے ہوئے، جیسا کہ "لَا فِيهَا غَوْلٌ" میں مقصود تھا۔

ایک اور امکان "لَا رَيْبَ" کے حوالے سے :

یہ بھی ممکن ہے کہ "رَيْبَ" (ابو الشعثاء کی قراءت میں مرفوع ہونے کی صورت میں) "لَا" (بمعنی لیس) کی صفت ہو اور "لِلْمُتَّقِينَ" اس کی خبر ہو۔

"هُدًى" کی ترکیب :

"هُدًى" یا تو حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا پھر خبر محذوف ہے جیسا کہ "لَا ضَيْرَ" میں ہوتا ہے (یعنی "لَا ضَيْرَ عَلَيْكُمْ" یا "لَا ضَيْرَ فِيهِ")۔ اسی لیے "لَا رَيْبَ" پر وقف کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور صورت یہ ہے کہ "فِيهِ" "هُدًى" کی خبر ہے جو اس پر مقدم ہے کیونکہ "هُدًى" نکرہ ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی: "لَا رَيْبَ فِيهِ، فِيهِ هُدًى" (اس میں کوئی شک نہیں، اس میں ہدایت ہے)۔

خلاصہ تیسرا پہلو :

اس (کتاب) میں کوئی شک نہیں۔ یہ متقین کے لیے ہدایت ہے۔

چوتھا پہلو: "ذٰلِکَ" مبتدا؛

"ذٰلِکَ" مبتدا ہے: "ذٰلِکَ" کو مبتدا مانا جائے۔ "الْکِتَابُ" خبر ہے: "الْکِتَابُ" اس کی خبر ہو' اس معنی میں کہ "یہی وہ کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے۔" "الْکِتَابُ" صفت ہے اور مابعد خبر: یا پھر "الْکِتَابُ" "ذٰلِکَ" کی صفت ہو اور اس کے بعد آنے والا جملہ "لَا رَیْبَ فِیہِ ہُدًی لِّلْمُتَّقِینَ" خبر ہو۔ پورا جملہ "الم" کی خبر: اور یہ پورا جملہ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" پھر "الم" کی خبر بنے گا (اگر "الم" کو پہلے پہلو کی طرح مبتدا مانا جائے)۔

خلاصہ چوتھا پہلو:

وہ کتاب (کامل کتاب) ہے جس میں کوئی شک نہیں' متقین کے لیے ہدایت ہے۔ (اور یہ پورا جملہ "الم" کی خبر ہے)۔

سورۃ البقرہ: آیت ۱ و ۲ کی ہم آہنگ جملوں کے طور پر تفسیر

والأولى أن يقال إنها أربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها. فـ الم. جملة دلت على أن المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم. وذٰلِكَ الْكِتابُ جملة ثانية مقررة لجهة التحدي. ولا رَيْبَ فِيهِ. جملة ثالثة تشهد على كماله بأن الكتاب المنعوت بغاية الكمال إذ لا كمال أعلى مما للحق واليقين. وهُدىً لِلْمُتَّقِينَ. بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقاً لا يحوم الشك حوله بأنه هُدىً لِلْمُتَّقِينَ. أو تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول. وبيانه أنه لما نبه أولاً على إعجاز المتحدى به من حيث أنه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته. استنتج منه أنه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك أن لا يتشبث الريب بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتريه الشك والشبهة. وما كان كذلك كان لا محالة هُدىً لِلْمُتَّقِينَ. وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففي الأولى الحذف والرمز إلى المقصود مع التعليل. وفي الثانية فخامة التعريف. وفي الثالثة تأخير الظرف حذراً عن إبهام الباطل. وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وإيراده منكراً للتعظيم وتخصيص الهُدى بالمتقين باعتبار الغاية تسمية المشارف للتقوى متقياً إيجازاً وتفخيماً لشأنه.

ترجمہ؛

اور زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ کہا جائے کہ یہ چار ہم آہنگ جملے ہیں' جن میں سے بعد والا پہلے والے کی تائید اور وضاحت کرتا ہے۔ اور اسی لیے ان کے درمیان حرفِ عطف (واو یا فاء) داخل نہیں کیا گیا۔ چنانچہ الم' ایک جملہ ہے جس نے اس بات پر دلالت کی کہ جس (قرآن) کے ذریعے چیلنج کیا گیا ہے' وہ اسی جنس سے مرتب ہوا ہے جس سے وہ (عرب) اپنا کلام مرتب کرتے ہیں۔ اور ذٰلِکَ الْکِتَابُ' دوسرا جملہ ہے جو چیلنج کے پہلو کی تصدیق کرتا ہے۔ اور لَا رَیْبَ فِیہِ' تیسرا جملہ ہے جو اس (کتاب) کے کمال پر گواہی دیتا ہے' اس طرح کہ یہ کتاب کمال کی انتہا سے متصف ہے' کیونکہ حق اور یقین سے بڑھ کر کوئی کمال نہیں۔ اور ہُدًی لِّلْمُتَّقِینَ' جس کے لیے مبتدأ (جملے میں) مقدر ہے' چوتھا جملہ ہے جو اس (کتاب) کے حق ہونے کو' جس کے گرد شک نہیں بھٹکتا' اس بات کے ساتھ موکد کرتا ہے کہ وہ متقیوں کے لیے ہدایت ہے۔ یا یوں کہیے کہ ان میں سے پہلا جملہ بعد والے کو لازم ٹھہراتا ہے' جیسے دلیل اس چیز کو لازم ٹھہراتی ہے جس پر دلیل دی جارہی ہے۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب پہلے اس چیز کے اعجاز پر متنبہ کیا گیا جس کے ذریعے چیلنج کیا گیا ہے' اس

لحاظ سے کہ وہ ان کے کلام کی جنس سے ہے اور وہ اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہو گئے' تو اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ وہ کتاب کمال کی حد کو پہنچی ہوئی ہے۔ اور یہ بات اس چیز کو لازم ٹھہراتی ہے کہ شک اس کے کناروں سے نہ لپٹ سکے' کیونکہ جو چیز شک و شبہ میں پڑ جائے اس سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں۔ اور جو چیز ایسی (کامل اور شک سے پاک) ہو' وہ لازماً متقیوں کے لیے ہدایت ہوتی ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک (جملے) میں ایک بلیغ نکتہ ہے۔ چنانچہ پہلے (الم) میں حذف (الفاظ کا)' اور مقصود کی طرف رمز (اشارہ) ہے' ساتھ ہی وجہ بھی بیان ہے۔ اور دوسرے (ذٰلِکَ الکِتَابُ) میں تعریف (ال اور ذلک کے استعمال) کی فخامت ہے۔ اور تیسرے (لَا رَیْبَ فِیہِ) میں باطل کے التباس سے بچنے کے لیے ظرف (فِیہِ) کا مؤخر کرنا ہے۔ اور چوتھے (ہُدیً لِّلمُتَّقِینَ) میں حذف (مبتدا کا)' اور مبالغہ کے لیے مصدر (ہُدیً) کے ذریعے توصیف کرنا' اور اسے تعظیم کے لیے نکرہ لانا' اور غایت (نتیجے) کے اعتبار سے متقیوں کے لیے ہدایت کو خاص کرنا' اور تقویٰ کی طرف بڑھنے والے کا نام بھی ایجاز (اختصار) اور اس کی شان کی عظمت کے لیے متقی رکھ دینا۔

۔ تشریح:

آیت "الم ذٰلِکَ الکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیہِ ہُدیً لِّلمُتَّقِینَ" کی ایک مزید تشریح :

چار مربوط جملے:

مصنفؒ آیت "الم ذٰلِکَ الکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیہِ ہُدیً لِّلمُتَّقِینَ" کی ایک اور دلکش نحوی و معنوی تشریح پیش فرما رہے ہیں۔ اس تشریح کے مطابق' یہ آیت دراصل چار الگ الگ' باہم مربوط جملوں پر مشتمل ہے' جہاں ہر اگلا جملہ پچھلے جملے کے معنی کو مزید پختہ اور واضح کرتا ہے۔ اسی تسلسل اور معنوی ربط کی وجہ سے ان جملوں کے درمیان حروف عطف (واو' فا' ثم) استعمال نہیں کیے گئے۔

پہلا جملہ :

"الم" مفہوم : یہ ایک جملہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس چیز کا چیلنج دیا جا رہا ہے (یعنی قرآن)' وہ انہی حروف (جنس) سے بنا ہے جن سے عرب خود اپنا کلام بناتے ہیں۔

نکتہ (لطافت) :

اس میں "الحذف والرمز إلی المقصود مع التعلیل" پایا جاتا ہے۔ یعنی: الحذف (حذف کرنا) : مکمل بات کہنے کے بجائے صرف حروف مقطعات ذکر کیے گئے۔

الرمز إلی المقصود (مقصود کی طرف اشارہ) :

یہ حروف اس چیلنج کی طرف اشارہ ہیں کہ اگر یہ انسانی کلام ہے تو تم بھی ایسے حروف سے ایسا کلام بنا کر دکھاؤ۔

مع التعلیل (دلیل کے ساتھ) :

یہ اس بات کی دلیل بھی فراہم کرتے ہیں کہ چیلنج کا مواد تمہاری دسترس میں ہے (یعنی وہی حروف جن سے تم کلام بناتے ہو)۔

دوسرا جملہ :

"ذٰلِکَ الکِتَابُ" (وہ کتاب) مفہوم : یہ دوسرا جملہ ہے جو چیلنج کی جہت کو مزید پختہ کرتا ہے کہ یہ (الم) کوئی عام کلام نہیں بلکہ "وہ خاص کتاب" ہے' یعنی اپنی نوعیت میں بے مثال اور کامل۔

نکتہ (لطافت) :

اس میں "فخامۃ التعریف" ہے۔ فخامۃ التعریف (تعریف کی شان و شوکت) : "اَلْکِتَابُ" میں "ال" تعریف کا ہے جو کسی عام کتاب نہیں بلکہ ایک مخصوص، اور اپنی کاملیت میں بے نظیر کتاب کی طرف اشارہ کر رہا ہے، جس سے اس کی عظمت اور شان ظاہر ہوتی ہے۔

تیسرا جملہ :

"لَا رَیْبَ فِیۡہِ" (اس میں کوئی شک نہیں) مفہوم : یہ تیسرا جملہ ہے جو اس کتاب کے کمال کی گواہی دیتا ہے۔ وہ کتاب جو کمال کی انتہا پر فائز ہونے کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ حق اور یقین سے بڑھ کر کوئی کمال نہیں۔

نکتہ (لطافت) :

اس میں "تأخیر الظرف حذرا عن إیہام الباطل" ہے۔

تأخیر الظرف (ظرف کو مؤخر کرنا) :

"فِیۡہِ" (اس میں) کو "لَا رَیْبَ" کے بعد لایا گیا۔ اگر "فِیۡہِ لَا رَیْبَ" کہا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ (نعوذ باللہ) کسی اور چیز میں شک ہو سکتا ہے، لیکن "اس میں" نہیں۔ "لَا رَیْبَ فِیۡہِ" کہنے سے ہر قسم کے شک کی مکمل نفی ہوتی ہے اور کسی باطل مفہوم کا ابہام پیدا نہیں ہوتا۔

چوتھا جملہ :

"ہُدًی لِّلۡمُتَّقِیۡنَ" (ہدایت ہے پرہیزگاروں کے لیے) مفہوم : (اس کے لیے ایک مبتدا مقدر مان کر، جیسے "ھُوَ ھُدًی") یہ چوتھا جملہ ہے جو اس کتاب کے حق ہونے کی تاکید کرتا ہے، جس کے گرد شک و شبہ پھٹک نہیں سکتا، اس طور پر کہ یہ متقین (پرہیزگاروں) کے لیے ہدایت ہے۔

نکات (لطافتیں) :

اس میں متعدد لطافتیں ہیں: الحذف (حذف کرنا) : مبتدا (مثلاً "ھُوَ") کو حذف کیا گیا جو کلام میں ایجاز اور قوت پیدا کرتا ہے۔ التوصیف بالمصدر للمبالغۃ (مبالغے کے لیے مصدر سے توصیف) : "ھَادٍ" (ہدایت دینے والا) کہنے کے بجائے "ہُدًی" (ہدایت) کہا گیا، جو مصدر ہے اور اس میں زیادہ مبالغہ اور تاکید ہے، گویا یہ کتاب مجسم ہدایت ہے۔ إیرادہ منکراً للتعظیم (تعظیم کے لیے نکرہ لانا) : "الْہُدَی" معرفہ کہنے کے بجائے "ہُدًی" نکرہ لایا گیا، جو اس کی عظمت اور شان کو بڑھاتا ہے کہ یہ کوئی عام ہدایت نہیں بلکہ ایک عظیم الشان ہدایت ہے۔ تخصیص الہدی بالمتقین باعتبار الغایۃ (انجام کے اعتبار سے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کرنا) : اگرچہ قرآن تمام انسانوں کے لیے ہدایت ہے، لیکن چونکہ اس سے حقیقی فائدہ اور انجام کار ہدایت صرف متقین کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے ہدایت کو ان کے ساتھ خاص کیا گیا۔

تسمیۃ المشارف للتقوی متقیاً إیجازاً وتفخیما لشأنہ

(تقویٰ کے قریب پہنچنے والے کو بھی متقی کہنا، ایجاز اور اس کی شان بڑھانے کے لیے) : جو لوگ ابھی تقویٰ کے راستے پر گامزن ہوئے ہیں یا اس کی خواہش رکھتے ہیں، انہیں بھی "متقین" میں شمار کرنا کلام میں اختصار اور ان کی حوصلہ افزائی اور شان بڑھانے کے لیے ہے۔

منطقی ربط اور استدلال؛

یہ تشریح ایک اور زاویہ بھی پیش کرتی ہے کہ کس طرح ہر پچھلا جملہ اگلے جملے کے لیے دلیل کی حیثیت رکھتا ہے:"الم" :سب سے پہلے قرآن کے اعجاز کی طرف توجہ دلائی گئی کہ یہ انہی حروف سے مرکب ہے جن سے عرب اپنا کلام بناتے ہیں، لیکن وہ اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہیں۔"ذٰلِکَ الْکِتَابُ" :اس عجز سے یہ نتیجہ نکلا کہ یہ کوئی عام کلام نہیں بلکہ وہ خاص کتاب ہے جو حدِ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔"لَارَیْبَ فِیہِ" :اور جو چیز حدِ کمال پر ہو، یہ لازمی ہے کہ شک و شبہات اس کے دامن کو نہ چھو سکیں، کیونکہ جس چیز میں شک اور شبہ کی گنجائش ہو، وہ ناقص ہوتی ہے۔"ہُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" :اور جو کتاب ایسی کامل اور شک و شبہ سے بالاتر ہو، وہ لامحالہ متقین کے لیے ہدایت کا سرچشمہ ہوگی۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 3 کا ابتدائی حصہ "الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" کی تفسیر

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ إما موصول بالمتقين على أنه صفة مجرورة مقيدة له إن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتيب التحلية على التخلية، والتصوير على التصقيل. أو موضحة إن فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة، فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالباً. ألا ترى إلى قوله تعالى :إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ. وقوله عليه الصلاة والسلام» :الصلاة عماد الدين، والزكاة قنطرة الإسلام.« أو مسوقة للمدح بما تضمنه المتقين. وتخصيص الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى.

ترجمہ؛

"الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں) کا جملہ یا تو "المتقین" (پرہیزگاروں) کے ساتھ مجرور صفت مقیدیہ (جو انہیں محدود کرتا ہے) کے طور پر ملا ہوا ہے۔ یہ تب ہے جب "تقویٰ" کی تفسیر صرف برائیوں سے بچنے سے کی جائے، اور یہ (ایمان بالغیب) اس کے بعد آتا ہو جس طرح تخلیہ (برائیوں کو چھوڑنا) کے بعد تحلیہ (اچھائیوں کو اپنانا) اور تصقیل (پالش کرنا) کے بعد تصویر (شکل دینا) ہوتی ہے۔ یا پھر یہ جملہ (الذین یؤمنون بالغیب) وضاحت کرنے والا ہے، اگر "تقویٰ" کی تفسیر نیکیوں کو کرنے اور برائیوں کو چھوڑنے دونوں کو شامل کرتی ہو۔ کیونکہ یہ جملہ ایسے اعمال پر مشتمل ہے جو تمام اعمال کی بنیاد اور نیکیوں کی اساس ہیں، جیسے کہ ایمان، نماز اور صدقہ۔ یہ تینوں اعمال روحانی، جسمانی اور مالی عبادات کی جڑ ہیں جو اکثر تمام دوسری اطاعتوں اور گناہوں سے بچنے کا سبب بنتی ہیں۔ کیا آپ نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں دیکھا :"اِنَّ الصَّلَاۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ" (بیشک نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے)؟ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان :"الصلاۃ عماد الدین" (نماز دین کا ستون ہے) اور "الزکاۃ قنطرۃ الاسلام" (زکوۃ اسلام کا پل ہے)؟ یا پھر یہ جملہ مدح (تعریف) کرنے کے لیے لایا گیا ہے جس میں "المتقین" کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ اور خاص طور پر ایمان بالغیب، نماز قائم کرنے، اور زکوۃ ادا کرنے کا ذکر اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ تقویٰ کے نام کے تحت آنے والے تمام دوسرے اعمال کے مقابلے میں ان کی فضیلت زیادہ ہے۔

تشریح؛

سورۃ البقرہ کی آیت 2 اور 3 کے درمیان نحوی اور معنوی ربط؛

آیت 2 "ہُدًى لِّلْمُتَّقِينَ" پر ختم ہوتی ہے اور آیت 3 "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" سے شروع ہوتی ہے۔ زیر بحث عبارت آیت 3 کے ابتدائی حصے "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" کا آیت 2 کے آخر "لِّلْمُتَّقِينَ" سے تعلق واضح کرتی ہے۔

"الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" کا نحوی ربط :

مصنفؒ "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" کا "لِّلْمُتَّقِينَ" سے نحوی ربط بیان فرمارہے ہیں۔ "الذین" اسم موصول ہے جو اپنے صلہ ("یؤمنون بالغیب") کے ساتھ مل کر ایک جملہ بناتا ہے جو نحوی طور پر کسی دوسرے کلمے سے جڑتا ہے۔ یہاں یہ "المتقین" سے جڑا ہے۔ اس ربط کی تین ممکنہ صورتیں بیان ہوئی ہیں:

صفتِ مقیدہ (خاص کرنے والی صفت) :

اگر تقویٰ کی تفسیر صرف "برائیوں کو چھوڑنا" کی جائے (پچھلے مباحث میں تقویٰ کا ایک درجہ)، تو "جو غیب پر ایمان لاتے ہیں" متقیوں کی وہ صفت ہے جو انہیں خاص کرتی ہے۔ گویا متقی تو بہت سے کام کرتے ہیں، مگر یہاں ان متقیوں کا ذکر ہے جن میں یہ خاص صفت (ایمان بالغیب) پائی جاتی ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے پہلے کسی چیز کو صاف کیا جائے اور پھر اسے آراستہ کیا جائے (صفائی = گناہ چھوڑنا، آرائش = ایمان لانا)۔ یا صیقل کرنے کے بعد تصویر بنانا۔

صفتِ موضحہ (وضاحت کرنے والی صفت) :

اگر تقویٰ کی تفسیر جامع ہو جس میں نیک کام کرنا اور برے کام چھوڑنا دونوں شامل ہوں (تقویٰ کا دوسرا درجہ)، تو "جو غیب پر ایمان لاتے ہیں" متقیوں کی صفت تو ہے مگر خاص کرنے والی نہیں، بلکہ وضاحت کرنے والی ہے۔ یہ بتاتی ہے کہ تقویٰ میں کون سے کام شامل ہیں۔ عبارت اس کو ترجیح دیتی ہے کیونکہ یہ (ایمان بالغیب اور بعد میں آنے والے اعمال) تمام نیکیوں کی اصل اور بنیاد ہیں۔

مدح کے لیے لایا گیا :

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ (الذین یؤمنون بالغیب…) نحو میں کسی الگ ترکیب پر مبنی ہو (مثلاً، کسی مقدر فعل کا مفعول، جیسے "أمدح الذین یؤمنون بالغیب" - میں ان کی تعریف کرتا ہوں جو ایمان لاتے ہیں) اور اسے صرف متقیوں کی صفات کی تعریف کے لیے لایا گیا ہو۔

مخصوص اعمال کا ذکر کیوں؟ :

مصنفؒ اس بات کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ متقیوں کی صفت بیان کرتے ہوئے خاص طور پر ایمان بالغیب، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے کا ذکر کیوں کیا گیا۔

اعمال کی بنیادیں :

یہ تینوں اعمال تمام نیکیوں اور اطاعات کی اصل اور بنیاد ہیں۔ ایمان (ایمان بالغیب) نفسانی اعمال کی جڑ ہے۔ نماز جسمانی عبادات کی ماں ہے۔ اور زکوٰۃ مالی عبادات کی بنیاد ہے۔ دیگر اطاعات کو لازم ٹھہرانا : یہ بنیادی اعمال عام طور پر دیگر تمام نیکیوں اور اطاعات کو لازم ٹھہراتے ہیں اور گناہوں سے بچنے میں مدد دیتے ہیں۔ مثلاً، نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے (سورۃ العنکبوت 45)، اور نماز دین کا ستون اور زکوٰۃ اسلام کا پل ہے (حدیث شریف)۔

فضیلت کا اظہار :

ان خاص اعمال کو ذکر کرنا ان کی فضیلت اور اہمیت کو نمایاں کرتا ہے باقی تمام اعمال پر جو تقویٰ کے دائرے میں آتے ہیں۔

ایمان :لغوی وشرعی معنیٰ اور اجزاء

والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأمن، كأن المصدّق أمن المصدّق من التكذيب والمخالفة، وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه، ومنه ما أمنت أن أجد صحابة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب.وأما في الشرع :فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء، ومجموع ثلاثة أمور :اعتقاد الحق، والإقرار به، والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج.فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق، ومن أخل بالإقرار فكافر، ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقاً، وكافر عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة.

ترجمہ؛

اور ایمان لغت میں تصدیق (کسی بات کو سچ ماننا) سے عبارت ہے، جو کہ امن (حفاظت، یقین) سے ماخوذ ہے۔ گویا تصدیق کرنے والے (مصدِّق) نے جس کی تصدیق کی گئی (مصدَّق بہ) اسے جھٹلانے اور مخالفت سے محفوظ کر دیا۔ اور اس کا حرف "باء" کے ذریعے متعدی (فعل کا اثر دوسرے لفظ پر منتقل ہونا) ہونا، اقرار (تسلیم کرنے) کا معنی پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق وثوق (اعتماد، بھروسہ) کے معنی میں بھی ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ جس پر بھروسہ کیا گیا وہ اس سے بے خوف ہو گیا۔ اور اسی معنی سے (عربی شعر کا یہ مصرع ہے) :"اور میں نے محسوس نہیں کیا کہ مجھے ساتھی ملیں گے۔" اور (یؤمنون بالغیب میں) یہ دونوں پہلو (تصدیق اور وثوق) اچھے (مراد ہو سکتے) ہیں۔ رہا شرعی معنی :تو وہ ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جن کا دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ہونا یقینی طور پر (بالضرورۃ) معلوم ہو، جیسے توحید (اللہ کی وحدانیت)، نبوت، بعث (دوبارہ اٹھانا) اور جزا (بدلہ)۔ اور (یہ ایمان) تین چیزوں کا مجموعہ ہے :حق کا اعتقاد (دل سے ماننا)، اس کا اقرار (زبان سے تسلیم کرنا)، اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ (یہ تعریف) جمہور محدثین، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ہے۔ پس جس نے صرف اعتقاد میں کمی کی تو وہ منافق ہے۔ اور جس نے اقرار میں کمی کی تو وہ کافر ہے۔ اور جس نے عمل میں کمی کی تو وہ بالاتفاق فاسق (گناہ گار مسلمان) ہے۔ اور خوارج کے نزدیک وہ کافر ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک وہ ایمان سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں۔

تشریح؛

یہاں سے مصنفؒ ایمان کے لغوی اور شرعی معانی، اس کے اجزاء، اور اعمال میں کمی کے بارے میں مختلف فرقوں (اہل السنہ، معتزلہ، خوارج) کے نظریات کو واضح کرتے ہیں۔

ایمان کا لغوی معنی :

مصنفؒ ایمان کے دو لغوی معانی بیان کرتے ہیں:

تصدیق :

بنیادی معنی "تصدیق کرنا" یا "سچ ماننا" ہے۔ یہ لفظ "امن" سے نکلا ہے، گویا تصدیق کرنے والا اس چیز یا شخص کو جھٹلائے جانے سے

امان دیتا ہے۔اس کا حرف "باء" کے ساتھ متعدی ہونا (جیسے آمنتُ بِہِ) "تسلیم کرنے" کا معنی بھی شامل کرتا ہے۔

وثوق/اعتماد :

کبھی اس کا معنی "بھروسہ" یا "اعتماد" کرنا بھی ہوتا ہے، کیونکہ جس پر بھروسہ کیا جائے اس کے بارے میں دل مطمئن اور پرسکون ہو جاتا ہے۔یہ دونوں معنی (تصدیق اور وثوق) آیت "یؤمنون بالغیب" میں مراد ہو سکتے ہیں۔

ایمان کا شرعی معنی :

فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم

شرعی اصطلاح میں، ایمان کا مطلب ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جن کا دین اسلام سے ہونا یقینی طور پر (بالضرورۃ) معلوم ہے۔ایسی چیزیں جن سے کوئی مسلمان ناواقف نہیں ہو سکتا، جیسے اللہ کی وحدانیت، رسول کی رسالت، قیامت اور حساب کتاب۔

ایمان کے اجزاء :

جمہور محدثین (اہل السنہ)، معتزلہ، اور خوارج کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا مجموعہ ہے: دل سے اعتقاد: حق باتوں کو دل کی گہرائی سے سچ ماننا اور یقین رکھنا۔زبان سے اقرار: اس دلی یقین کو زبان سے تسلیم کرنا اور گواہی دینا۔اعمال: اس یقین اور اقرار کے مطابق نیک اعمال کرنا۔

ایمان کے اجزاء میں کمی کا حکم:

مصنفؒ اس بارے میں مختلف فرقوں کے نظریات واضح کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان اجزاء میں سے کسی میں کمی کرے تو اس کا شرعی حکم کیا ہے:

صرف اعتقاد میں کمی :

جو شخص دل سے یقین نہیں رکھتا مگر زبان سے ایمان کا دعویٰ کرتا ہے، وہ منافق ہے۔

اقرار میں کمی :

جو شخص دل سے مانتا ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا (جب اقرار کا موقع ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو)، وہ کافر ہے۔(جیسے ابلیس یا فرعون کا دلی علم مگر انکار)۔

عمل میں کمی :

یہ سب سے اختلافی نکتہ ہے۔یہاں تین نظریات ہیں:

فاسق :

جمہور محدثین (اہل السنہ) اور دیگر کے نزدیک، جو شخص دل سے مانتا ہے، زبان سے اقرار کرتا ہے، مگر اعمال میں کوتاہی کرتا ہے (گناہ کرتا ہے)، وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ فاسق (گناہ گار مسلمان) کہلاتا ہے۔یہ اہل سنہ کا متفقہ موقف ہے

کافر :

خوارج کے نزدیک، اعمال ایمان کا بنیادی جزء ہیں، اور اعمال میں کمی کفر ہے۔ان کے ہاں کبیرہ گناہ کرنے والا کافر ہے۔ایمان سے

خارج۔

کفر میں داخل نہیں :

معتزلہ کے نزدیک، کبیرہ گناہ کرنے والا شخص مؤمن نہیں رہتا، مگر کافر بھی نہیں ہوتا۔ وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درمیانی منزل پر ہوتا ہے (المنزلۃ بین المنزلتین)۔

نوٹ؛ایمان سے متعلق ابحاث کتبِ حدیث میں ان شاء اللہ تفصیلاآپ پڑھیں گے)

ایمان :کیا یہ صرف دل کی تصدیق ہے؟

والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال :أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ، وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ، وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال تعالى :وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلَى، الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ مع ما فيه من قلة التغيير فإنه أقرب إلى الأصل وهو متعين الإرادة في الآية، إذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقاً. ثم اختلف في أن مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لأنه المقصود أم لا بد من انضمام الإقرار به للمتمكن منه. ولعل الحق هو الثاني لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر. وللمانع أن يجعل الذم للإنكار لا لعدم الإقرار للمتمكن منه.

ترجمہ؛

اور جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق (سچ ماننا) ہے وہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایمان کو دل کی طرف منسوب کیا، چنانچہ فرمایا :"وہ لوگ - ان کے دلوں میں اللہ نے ایمان لکھ دیا ہے"، "اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے"، "اور ان کے دل ایمان نہیں لائے"، "اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔" اور اس (ایمان) پر نیک عمل کا عطف کیا بے شمار مقامات پر، اور اسے گناہوں کے ساتھ ملایا، چنانچہ فرمایا :"اور اگر مؤمنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں"، "اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے"، "وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم (شرک) سے آلودہ نہیں کیا۔" (تصدیق کو ایمان ماننا) اس کے باوجود کہ اس میں (لغوی معنی سے) تبدیلی کم ہے، پس یہ اصل (لغوی معنی) کے زیادہ قریب ہے، اور آیت (البقرہ ۳) میں یہی معنی متعین طور پر مراد ہے، کیونکہ حرف "باء" کے ذریعے متعدی ہونے والا (فعل "یؤمنون") تصدیق ہی ہے بالاتفاق۔ پھر اس بات میں اختلاف کیا گیا کہ کیا محض دل کی تصدیق کافی ہے کیونکہ وہی مقصود اصلی ہے؟ یا اس کے ساتھ زبان سے اقرار کا بھی شامل ہونا ضروری ہے اس شخص کے لیے جو اقرار پر قادر ہو۔ اور شاید حق بات دوسری (اقرار کا ضروری ہونا) ہی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سرکش اور ہٹ دھرم کافر کی مذمت جاہل و کوتاہی کرنے والے مسلمان سے زیادہ کی ہے۔ اور جو شخص (اقرار کے ضروری ہونے سے) انکار کرے، وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ مذمت انکارِ حق کی وجہ سے ہے، نہ کہ صرف قادر ہونے کے باوجود اقرار نہ کرنے کی وجہ سے۔

. تشریح؛

مصنفؒ ایمان کی حقیقت کے بارے میں ایک خاص نقطہ نظر پیش فرمارہے ہیں کہ کیا ایمان فقط دل کی تصدیق تک محدود ہے، یا زبان سے اقرار بھی ضروری ہے۔

ایمان صرف دل کی تصدیق ہے؛

قاضیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کا شرعی معنی بنیادی طور پر دل کی تصدیق کا نام ہے۔ اور اس نظریے کو دیگر آراء (جیسے ایمان کا عمل کو بھی شامل ہونا) کے مقابلے میں پیش فرما رہے ہیں۔

(ایمان کی دل سے نسبت) :

اس نظریے کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ دی گئی ہے کہ قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر ایمان کی نسبت دل کی طرف کی گئی ہے۔ مصنفؒ نے اس کی مثال میں چار آیات پیش کی ہیں (سورۃ المجادلہ ۵۸:۲۲، النحل ۱۶:۱۰۶، المائدہ ۵:۴۱، الحجرات ۴۹:۱۴) جہاں ایمان کو دل میں لکھنے، دل کے مطمئن ہونے، دل کے ایمان نہ لانے، یا دل میں ایمان کے داخل نہ ہونے کا ذکر ہے۔ یہ نسبت ظاہر کرتی ہے کہ ایمان کی اصل جگہ اور اس کی حقیقت دل ہے۔

(عمل کا عطف اور گناہوں سے تعلق) :

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن میں کثیر مقامات پر ایمان پر عمل صالح کا عطف (یعنی "ایمان لائے اور نیک عمل کیے" کہہ کر دونوں کو واو سے جوڑنا) کیا گیا ہے۔ واو عام طور پر دو الگ الگ چیزوں کو جوڑتا ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایمان (جو دل میں ہے) ایک چیز ہے اور عمل صالح دوسری چیز۔ مزید یہ کہ قرآن میں مؤمنین (ایمان والوں) کو گناہوں (جیسے لڑنا یا قصاص) کے ارتکاب کے باوجود مؤمن کہا گیا ہے (سورۃ الحجرات ۴۹:۹، سورۃ البقرہ ۲:۱۷۸)، اور یہ بھی کہا گیا کہ ایمان کو ظلم (شرک یا گناہ) سے آلودہ نہ کیا جائے (سورۃ الانعام ۶:۸۲)۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان (جو دل میں ہے) بذات خود عمل کو شامل نہیں، بلکہ عمل اس کا نتیجہ، تقاضا یا اس کا کمال ہے۔ اگر عمل ایمان کا جزو لازم ہوتا تو گناہ کے ساتھ ایمان کا ذکر نہ آتا یا گناہ کرنے والا مؤمن نہ کہلاتا۔

(لغوی اصل سے قربت) :

تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو صرف دل کی تصدیق ماننا لغوی اصل (تصدیق) کے زیادہ قریب ہے اور اس کے معنی میں کم تبدیلی لاتا ہے۔ خاص طور پر آیت "یؤمنون بالغیب" کہ اس میں "یؤمنون" کا حرف "باء" کے ساتھ متعدی ہونا اس کے معنی "تصدیق" ہونے پر بالاتفاق دلالت کرتا ہے۔ یہ لغوی دلیل اس نظریے کی تائید میں پیش کی گئی ہے۔

زبان سے اقرار کی ضرورت میں اختلاف :

مذکورہ بالا دلائل کے بعد، قاضیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اختلاف ہے کہ کیا صرف دل کی تصدیق کافی ہے کیونکہ وہی مقصود اصلی ہے، یا جو شخص اقرار کرنے پر قادر ہو اس کے لیے زبان سے اقرار کرنا بھی ضروری ہے؟

اقرار کے ضروری ہونے کی دلیل :

جو لوگ زبان سے اقرار کو ضروری مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی مذمت کی ہے جو حق کو جاننے کے باوجود اس کا انکار کرتے ہیں اور سرکشی کرتے ہیں۔ یہ مذمت جاہل یا کوتاہی کرنے والے سے زیادہ سخت ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق کو جاننے کے بعد اس کا زبان سے اظہار (اقرار) نہ کرنا سخت گناہ ہے، شاید اتنا کہ ایمان کے لیے نقصان دہ ہو۔

اس دلیل کا رد (اقرار کے ضروری ہونے سے انکار) :

جو لوگ زبان سے اقرار کو ایمان کی حقیقت یا شرط لازم نہیں مانتے (بلکہ ہو سکتا ہے اسے دنیاوی احکام کے لیے ضروری قرار دیں)، وہ

پچھلی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مذمت اقرار نہ کرنے پر نہیں بلکہ حق کو جاننے کے بعد اس کا انکار کرنے اور اس پر عمل نہ کرنے پر ہے۔ یعنی مذمت کی وجہ انکارِ قلبی یا عملی ہے، نہ کہ محض زبانی اقرار کا فقدان۔

"الغیب": معنیٰ، اقسام اور تفاسیر

والغيب مصدر، وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى: عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ والعرب تسمي المطمئن من الأرض والخمصة التي تلي الكلية غيباً. أو فيعل خفف كقيل. والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل. وهو قسمان: قسم لا دليل عليه وهو المعني بقوله تعالى: وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وقسم نصب موقع عليه دليل: كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية. هذا إذا جعلته صلة للإيمان وأوقعته موقع المفعول به. وإن جعلته حالاً على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء. والمعنى أنهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين إذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا. وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ. أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: والذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب. ثم قرأ هذه الآية. وقيل المراد بالغيب: القلب لأنه مستور. والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يَقُولُونَ بأفواههم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ. فالباء على الأول للتعدية. وعلى الثاني للمصاحبة. وعلى الثالث للآلة.

ترجمہ:

اور الغیب (غیب) مصدر ہے، مبالغہ کے لیے اس کے ساتھ صفت بیان کی گئی ہے، جیسے الشادة (حاضر، دیکھا ہوا) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں: "غیب اور شہادت (دیکھی ہوئی چیز) کا جاننے والا ہے۔" اور عرب لوگ زمین کے پست اور ہموار حصے کو، اور گردے کے قریب والی نرم ہڈی کو بھی غیب کہتے ہیں۔ یا وہ (غیب) "فیعل" وزن پر تھا جسے "قیل" کی طرح خفیف کر دیا گیا۔ اور اس سے مراد وہ پوشیدہ چیز ہے جسے حواس خمسہ (دیکھنا، سننا وغیرہ) محسوس نہ کر سکیں اور نہ ہی عقل کا بدیہی (فطری) تقاضا ہو۔ اور وہ دو قسموں پر ہے: ایک قسم وہ جس پر کوئی دلیل (انسانی دسترس میں) نہیں، اور اسی سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں: "اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں، انہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔" اور ایک قسم وہ جس کے وجود پر دلیل قائم ہے: جیسے صانع (اللہ) اور اس کی صفات، اور یوم آخرت اور اس کے حالات۔ اور اس آیت (البقرہ ۳) میں غیب سے یہی مراد ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب تم اسے ایمان کے لیے صلہ (فعل کو مفعول سے جوڑنے والا) بناؤ اور اسے مفعول بہ کی جگہ پر واقع کرو۔ اور اگر تم اسے حال (حالت بیان کرنے والا) بناؤ اس تقدیر کے ساتھ کہ "غیب کے ساتھ ملے ہوئے" تھے، تو اس کا معنی "غائب ہونے" اور "پوشیدہ ہونے" کا ہوگا۔ اور معنی یہ ہوگا کہ وہ (مؤمنین) ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ تم (منافقین) سے پوشیدہ (مخلص) ہیں، نہ کہ ان منافقوں کی طرح جو جب ایمان والوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں "ہم ایمان لائے"، اور جب اپنے شیطانوں (سرداروں) کے پاس اکیلے ہوتے ہیں تو کہتے ہیں "بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں، ہم تو محض مذاق کرنے والے ہیں۔" یا (غیب حال ہو) مؤمن بہ (جس پر ایمان لایا گیا یعنی غیب) کے بارے میں۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں، کسی نے غیب پر ایمان لانے سے بہتر ایمان نہیں لایا۔" پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی۔ اور کہا گیا ہے کہ غیب سے مراد دل ہے کیونکہ وہ (سینے

میں) پوشیدہ ہے۔اور معنی یہ ہے کہ وہ اپنے دلوں سے ایمان لاتے ہیں، نہ کہ ان لوگوں کی طرح جو اپنی زبانوں سے وہ کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں۔پس "باء" پہلے (قول :غیب مفعول ہے) پر تعدیہ کے لیے ہے۔اور دوسرے (قول :غیب حال ہے) پر مصاحبت (ساتھ ہونے) کے لیے ہے۔اور تیسرے (قول :غیب بمعنی دل ہے) پر آلہ (وسیلہ) کے لیے ہے۔

تشریح:

والغيب مصدر، وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى :عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ والعرب تسمي المطمئن من الأرض والخمصة التي تلي الكلية غيباً.

مصنفؒ یہ عبارت سورۃالبقرہ کی آیت 3 کے حصے "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" میں لفظ "الغیب" کی تحقیق، اس کے مختلف معانی اور اس جملے میں "بالغیب" کی ممکنہ تفاسیر پر روشنی ڈالتی ہے۔

الغیب کا لغوی معنی :

"الغیب" مصدر ہے۔ کبھی مصدر کو مبالغہ کے لیے صفت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اللہ کو "عالم الغیب والشہادۃ" (غیب کا جاننے والا) کہا گیا۔ عربی زبان میں "غیب" زمین کے پست اور ہموار حصے اور گردے کے قریب والی نرم ہڈی کو بھی کہتے ہیں۔ لفظ "غیب" کے وزن کے بارے میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ یہ اصل میں "فَیعِل" تھا جسے "قَیل" (ایک بادشاہ کا نام) کی طرح خفیف کر دیا گیا۔

آیت میں الغیب کا مرادی معنی :

"یؤمنون بالغیب" میں غیب سے مراد وہ چیز ہے جو پوشیدہ ہو، جسے حواس خمسہ (دیکھ کر، سن کر وغیرہ) محسوس نہ کیا جا سکے اور جس کا وجود عقل کے بدیہی (فطری اور فوری) تقاضے سے بھی معلوم نہ ہو۔

غیب کی اقسام :

یہ پوشیدہ غیب دو قسموں پر ہے:

غیب مطلق (لا دلیل علیہ) :

وہ غیب جس کے وجود یا کیفیت پر انسان کے پاس کوئی دلیل نہ ہو، جسے صرف اللہ جانتا ہے۔ جیسے قیامت کب آئے گی، رزق کہاں سے آئے گا، وغیرہ۔اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ" (اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں، انہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا)۔

غیب نسبی (نصب موقع علیہ دلیل) :

وہ غیب جو ہماری نظروں سے تو اوجھل ہے مگر اس کے وجود پر عقلی یا نقلی (شرعی) دلیل موجود ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کی صفات، فرشتے، جنت، دوزخ، قیامت کا ہونا اور اس کے احوال، سابقہ انبیاء کرام، آسمانی کتابیں۔ عبارت صراحت کرتی ہے کہ سورۃ البقرہ کی اس آیت میں "یؤمنون بالغیب" سے یہی دوسری قسم کا غیب مراد ہے۔

"الغیب" کی نحوی بحث اور مختلف تفاسیر :

مصنفؒ لفظ "الغیب" کی آیت میں ممکنہ نحوی حیثیت اور اس کے نتیجے میں مختلف تفاسیر پیش فرما رہے ہیں :

تفسیر الف (غیب مفعول کے معنی میں) :

یہ سب سے عام اور بظاہر ترجیحی تفسیر ہے۔ اس میں "بالغیب" فعل "یؤمنون" کا صلہ ہے، گویا مفعول بہ کی جگہ پر ہے۔ مطلب ہے "وہ غیب پر ایمان لاتے ہیں"، یعنی ان غائب چیزوں (قسم دوم) کو مفعول مان کر ان پر ایمان لاتے ہیں۔ اس صورت میں "باء" فعل "یؤمنون" کو متعدی بنانے کے لیے ہے (باء التعدیہ)۔

تفسیر ب (غیب حال کے معنی میں) :

"بالغیب" کو حال مانا جائے۔ اس صورت میں اس کا معنی "غائب ہونے" یا "پوشیدہ ہونے" کی حالت ہو گا۔ یہاں دو ممکنات ہیں: جسمانی یا ظاہری غیبوبت : "یؤمنون بالغیب" کا مطلب ہو کہ وہ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ تم (منافقین) سے غائب (پوشیدہ یا مخلص) ہیں۔ یہ منافقوں کے برعکس ہے جو صرف ظاہر میں ایمان لاتے ہیں۔ اس صورت میں "باء" مصاحبت (ساتھ ہونے) کے لیے ہے (باء المصاحبہ)، یعنی ایمان لانا اخلاص اور غیبوبت کے ساتھ۔ ایمان لانے کی حالت کا غیب ہونا : "یؤمنون بالغیب" کا مطلب ہو کہ وہ غائب چیزوں پر ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب چیزیں موجودہ وقت میں ان کی نظروں سے اوجھل ہیں۔ گویا یہ ایمان لانے کی کیفیت کو بیان کر رہا ہے کہ وہ بغیر دیکھے ایمان لاتے ہیں۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول

"ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب"

(کسی نے غیب پر ایمان لانے سے افضل ایمان نہیں لایا) اس کی تائید میں پیش کیا گیا ہے، جو بن دیکھے ایمان لانے کی فضیلت بیان کرتا ہے۔ اس صورت میں بھی "باء" مصاحبت کے لیے ہو سکتی ہے۔

تفسیر ج (غیب بمعنی دل) :

یہ ایک رمزی تفسیر ہے۔ اس میں "الغیب" سے مراد "القلب" (دل) ہے۔ چونکہ دل سینے کے اندر چھپا ہوا ہوتا ہے، اس لیے اسے غیب سے تعبیر کیا گیا۔ معنی یہ ہو گا کہ "وہ اپنے دلوں سے ایمان لاتے ہیں"۔ یہ ان لوگوں کے برعکس ہے جو صرف زبان سے ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر دل میں یقین نہیں ہوتا (جیسے منافقین)۔ اس صورت میں "باء" آلہ (وسیلہ) کے لیے ہے (باء الآلہ)، گویا دل ایمان لانے کا آلہ ہے۔

"وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ" : نماز قائم کرنے کا معنی

وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ أي يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها، من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها، من قامت السوق إذا نفقت وأقمتها إذا جعلتها نافقة قال:

أَقَامَتْ غزالةُ سُوقَ الضِّراب ... لأَهْلِ العِرَاقينِ حَولاً قَمِيطا

فإنه إذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذي يرغب فيه، وإذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه. أو يتشمرون لأدائها من غير فتور ولا توان، من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه وتجلد، وضده قعد عن الأمر، وتقاعد. أو يؤدونها. عبر عن الأداء بالإقامة لاشتمالها على القيام، كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح. والأول أظهر لأنه أشهر وإلى الحقيقة أقرب، وأفيد لتضمنه التنبيه على أن الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من

الفرائض والسنن، وحقوقها الباطنة من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى، لا المصلون الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، ولذلك ذكر في سياق المدح والمقيمين الصلاة، وفي معرض الذم فويل للمصلين،

ترجمہ؛

وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ (اور وہ نماز قائم کرتے ہیں) ‘یعنی وہ اس (نماز) کے ارکان کو درست کرتے ہیں اور اس کو محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے افعال میں کوئی ٹیڑھ یا کجی واقع نہ ہو۔ یہ (معنی) "أقام العود" (اس نے لکڑی کو سیدھا کیا) کے استعمال سے ہے۔ یا (اس کا معنی) وہ اس پر ہمیشگی اور پابندی کرتے ہیں۔ یہ (معنی) "قامت السوق" (بازار رواں ہو گیا) جب وہ خوب چلا‘ اور "أقمتها" (میں نے اسے رواں کیا) جب تم نے اسے رواں کر دیا۔ (شاعر نے کہا) :"غزالہ نے لڑائی کا بازار رواں کر دیا... اہل عراق کے لیے پورے ایک سال تک۔" پس جب اس (نماز) کی حفاظت کی جائے تو وہ ایسی رواں چیز کی مانند ہوتی ہے جس میں رغبت کی جائے۔ اور جب اسے ضائع کر دیا جائے تو وہ ایسی ماند چیز کی مانند ہوتی ہے جس سے منہ پھیرا جائے۔ یا (اس کا معنی) وہ اس کی ادائیگی کے لیے کمر بستہ ہو جاتے ہیں بغیر کسی سستی اور کاہلی کے۔ یہ (معنی) ان کے قول "قام بالأمر وأقامه" (اس نے کام کو سنبھالا اور قائم کیا) جب اس نے اس میں سنجیدگی اور پختگی دکھائی۔ اور اس کے برعکس ہے "قعد عن الأمر" اور "تقاعد" (کام سے بیٹھ جانا اور سستی کرنا)۔ یا (اس کا سادہ معنی ہے) وہ اسے ادا کرتے ہیں۔ (اللہ نے) ادائیگی کو اقامت (قائم کرنا) سے تعبیر کیا ہے کیونکہ اس میں قیام (کھڑے ہونا) شامل ہے‘ جیسا کہ (نماز) کو قنوت‘ رکوع‘ سجدہ اور تسبیح سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ اور پہلا (معنی :ارکان کو درست کرنا) زیادہ ظاہر ہے‘ کیونکہ وہ زیادہ معروف ہے اور حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔ اور وہ زیادہ مفید ہے کیونکہ اس میں اس بات پر متنبہ کرنا شامل ہے کہ تعریف کا مستحق وہ شخص ہے جو اس (نماز) کی ظاہری حدود (فرائض اور سنتیں) اور اس کے باطنی حقوق (دل کا خشوع اور اللہ کی طرف متوجہ ہونا) کی رعایت کرتا ہے‘ نہ کہ وہ نماز پڑھنے والے جو اپنی نماز سے غافل ہیں۔ اور اسی لیے تعریف کے سیاق میں "والمقیمین الصلاۃ" (اور نماز قائم کرنے والے) کا ذکر ہوا ہے‘ اور مذمت کے موقع پر "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" (پس تباہی ہے ان نماز پڑھنے والوں کے لیے)۔

تشریح؛

وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ أي يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ في أفعالها، من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها،

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ البقرہ کی آیت 3 میں مؤمنین کی دوسری صفت "وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ" (اور وہ نماز قائم کرتے ہیں) کی تشریح پر مشتمل ہے۔ یہ خاص طور پر فعل "يُقِيمُونَ" کے مختلف معانی کو واضح کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ یہاں اس سے کیا مراد ہے۔

"یقیمون الصلاۃ" کے معنی :

مصنفؒ "یقیمون الصلاۃ" کے چار ممکنہ معانی بیان کرتے ہیں جو فعل "أقام" کے مختلف استعمالات سے ماخوذ ہیں:

ارکان کو درست کرنا اور حفاظت کرنا (پہلا معنی) :

یہ معنی "أقام العود" (لکڑی کو سیدھا کیا) سے لیا گیا ہے۔ مطلب ہے کہ مؤمن نماز کے ارکان (کھڑے ہونا‘ رکوع‘ سجدہ وغیرہ) کو صحیح طریقے سے ادا کرتے ہیں اور اس کے افعال کو غلطی یا کمی سے محفوظ رکھتے ہیں۔ یہ نماز کی ظاہری شکل و صورت کی درستی پر زور دیتا ہے۔

مواظبت اور چستی (دوسرا معنی) :

یہ معنی " قامت السوق" (بازار رواں ہو گیا) سے لیا گیا ہے۔ مطلب ہے کہ مؤمن نماز کی پابندی اور ہمیشگی کرتے ہیں' سستی نہیں کرتے بلکہ چستی سے ادا کرتے ہیں' جیسے رواں بازار میں خرید و فروخت خوب ہوتی ہے۔اس معنی کی تائید میں ایک شاعر کا شعر پیش کیا گیا ہے؛

أَقَامتْ غزالةُ سُوقَ الضُراب ... لأَهْلِ العِرَاقينِ حَولاً قَمِيطا

"غزالہ نے لڑائی کا بازار رواں کر دیا...اہل عراق کے لیے پورے ایک سال تک۔"

تشریح؛

یہ شعر غزالہ نامی ایک بہادر خاتون (خوارج سے تعلق رکھتی تھی) کے بارے میں ہے جو اپنے شوہر شبیب کے ساتھ مل کر حجاج بن یوسف کے خلاف جنگ میں شامل تھی۔"**غزالہ نے اہل عراقین (کوفہ اور بصرہ) کے لیے لڑائی (ضراب) کا بازار قائم کیا (یعنی جنگ وجدل کو عام کیا)...ایک مکمل سال تک۔" یہاں "أقامت سوق الضراب" کا استعمال ہوا ہے' جس کا مطلب ہے "لڑائی کے بازار کو جاری رکھنا" یا "رونق بخشنا"۔ یہ اسی طرح ہے جیسے "سوق نفقت" (بازار چل پڑا)۔یعنی غزالہ نے لڑائی کو اس قدر عام کیا کہ یہ ایک جاری اور پر رونق بازار کی مانند ہو گئی۔

مصنف کا مقصد؛

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ فعل "أَقَامَ" کا استعمال "کسی چیز کو جاری رکھنے' رونق بخشنے' یا اسے ہمیشگی سے ادا کرنے" کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔جب شاعر "جنگ کا بازار قائم کرنے" کے لیے یہ فعل استعمال کر رہا ہے تو "نماز قائم کرنے" کے لیے بھی اس کا یہی معنی (یعنی اس پر ہمیشگی اور پابندی) مراد ہو سکتا ہے۔اس طرح یہ شعر "أَقَامَ الصَّلَاةَ" کے دوسرے مفہوم (نماز پر مواظبت اور ہمیشگی) کو لسانی طور پر تقویت دیتا ہے کہ یہ صرف نماز کو سیدھا کرنا ہی نہیں بلکہ اسے مسلسل اور باقاعدگی سے ادا کرنا بھی ہے۔

سنجیدہ کوشش کرنا (تیسرا معنی) :

یہ معنی " قام بالأمر وأقامہ" (اس نے کام کو سنبھالا اور قائم کیا) سے لیا گیا ہے' جب کوئی کسی کام میں پوری سنجیدگی' پختگی اور محنت سے لگ جائے۔ مطلب ہے کہ مؤمن نماز ادا کرنے میں سستی یا کاہلی نہیں کرتے بلکہ پوری جدوجہد اور چستی سے ادا کرتے ہیں۔ یہ اس کام کی اہمیت کے پیش نظر ہوتا ہے۔

سادہ ادائیگی (چوتھا معنی) :

ایک سادہ معنی یہ ہے کہ وہ نماز ادا کرتے ہیں۔

"اقامت" کا استعمال کیوں؟ :

مصنفؒ اس بات کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ نماز کی ادائیگی کے لیے عام فعل "یؤدونہا" (وہ اسے ادا کرتے ہیں) کے بجائے "یُقِیمُونَہا" (وہ اسے قائم کرتے ہیں) کیوں استعمال ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "اقامت" (قائم کرنا) میں "قیام" (کھڑا ہونا) شامل ہے' جو نماز کا ایک اہم اور نمایاں رکن ہے۔ گویا نماز کے بعض اہم ارکان (جیسے یہاں قیام) کے نام پر پوری نماز کو تعبیر کر دیا گیا' جیسا

کہ نماز کو قنوت، رکوع، سجدہ، تسبیح جیسے دیگر اجزاء کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

ترجیحی تفسیر اور اہمیت :

مصنفؒ ان چاروں معانی میں سے پہلے معنی کو ترجیح دیتے ہیں :"ارکان کو درست کرنا اور حفاظت کرنا"۔

اس کی وجوہات درج ذیل ہیں :

زیادہ ظاہر اور معروف ؛لغوی اعتبار سے یہ معنی زیادہ نمایاں اور معروف ہے۔ حقیقت سے قریب :یہ نماز کی حقیقت سے زیادہ قریب ہے جو صرف ظاہری افعال کا نام نہیں بلکہ ان کی درستی اور حفاظت بھی شامل ہے۔ زیادہ مفید :یہ معنی سب سے زیادہ فائدہ مند ہے کیونکہ یہ اس بات پر متنبہ کرتا ہے کہ تعریف کا مستحق وہ شخص ہے جو نماز کے صرف ظاہری ارکان اور سنتوں کو ہی نہیں، بلکہ اس کے باطنی حقوق کو بھی ادا کرتا ہے، جیسے دل میں خشوع پیدا کرنا اور پورے دل سے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔

"یقیمون" اور "یصلون" کا فرق :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرآن میں تعریف کے موقع پر (جیسے یہاں مؤمنین کی صفت میں) "یقیمون الصلاۃ" (نماز قائم کرنے والے) کا ذکر آیا ہے، جبکہ مذمت کے موقع پر (جیسے سورۃ الماعون میں) "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ" (پس تباہی ہے ان نماز پڑھنے والوں کے لیے جو اپنی نماز سے غافل ہیں) فرمایا گیا ہے۔ یہ تقابل ظاہر کرتا ہے کہ محض نماز کے ظاہری افعال ادا کر لینا (یصلون) کافی نہیں، بلکہ اسے صحیح طریقے سے، خشوع اور توجہ کے ساتھ قائم کرنا (یقیمون) ضروری ہے، جو متقی مؤمن کی صفت ہے۔

"الصَّلاۃ" :لغوی اصل اور شرعی معنی

والصلاة فعلة من صلى إذا دعا كالزكاة من زكى، كتبتا بالواو على لفظ المفخم، وإنما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء. وقيل :أصل صلى حرك الصلوين لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده، واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله عنه، وإنما سمي الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالراكع الساجد.

ترجمہ؛

اور الصلاۃ (نماز) "فعلۃ" (وزن) پر ہے "صلی" (فعل) سے جب اس کا معنی "دعا" (پکارنا) ہو، جیسے الزکاۃ (زکوۃ) "زکی" (فعل) سے ہے۔ یہ دونوں (الصلاۃ اور الزکاۃ) واو (و) کے ساتھ لکھے گئے ہیں لفظ کے پُر تلفظ کی وجہ سے۔ اور خاص عمل (عبادت) کو یہ نام اسی لیے دیا گیا کہ اس میں دعا شامل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ :"صلی" کی اصل "صلوین" (کولہے کی ہڈیوں/سرین) کو حرکت دینا ہے، کیونکہ نماز پڑھنے والا رکوع اور سجدے میں یہ حرکت کرتا ہے۔ اور اس لفظ (الصلاۃ) کا دوسرے معنی (خاص عبادت) میں مشہور ہونا، اس کے پہلے معنی (کولہے کی ہڈیوں کو حرکت دینا) میں مشہور نہ ہونے کے باوجود، اس سے (یعنی پہلے معنی سے اس لفظ کے نکلنے میں) کوئی عیب پیدا نہیں کرتا۔ اور دعا کرنے والے کو مصلی اسی لیے کہتے ہیں کہ خشوع میں اسے رکوع اور سجدہ کرنے والے (نمازی) سے تشبیہ دی جاتی ہے۔

تشریح؛

والصلاة فعلة من صلى إذا دعا كالزكاة من زكى

مصنفؒ کی یہ عبارت نماز کے نام "الصلاۃ" کے ماخذ اور اس خاص عبادت کو یہ نام دینے کی وجہ پر تحقیق پیش کرتی ہے۔

پہلی لغوی اصل (دعا) :

لفظ "الصلاۃ" کی لغوی اصل یہ ہے کہ یہ فعل "صلی" سے نکلا ہے جب اس کا معنی "دعا کرنا" ہو۔ اس کی مثال "زکاۃ" سے دی گئی ہے جو "زکی" (پاکیزگی یا بڑھنا) سے نکلا ہے۔

مصنف نے وضاحت کی ہے کہ "صلاۃ" اور "زکاۃ" جیسے الفاظ کو عربی میں "واو" کے ساتھ لکھا جاتا ہے (جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ میں واو لکھ کر اوپر کھڑا زبر لگایا جاتا ہے)، نہ کہ "الف" کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ان کا تلفظ "فخم" (بھاری یا پُر تاثر) ہوتا ہے۔ یہ املاء کے قواعد سے متعلق ایک نقطہ ہے جو عربی زبان کی خصوصیات میں سے ہے۔ یہ ان الفاظ کی اصل شکل اور ادائیگی کو برقرار رکھنے کے لیے ہوتا ہے۔

عبادت کو یہ نام دینے کی وجہ :

اس لغوی اصل (دعا) کی بنیاد پر، عبارت بتاتی ہے کہ خاص عبادت (جسے ہم نماز کہتے ہیں) کو "الصلاۃ" کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس عبادت میں کثرت سے دعا شامل ہے۔ نماز کے مختلف حصوں (جیسے قیام، رکوع کے بعد، سجدہ میں، تشہد کے بعد) میں مختلف دعائیں مانگی جاتی ہیں۔

دوسری لغوی اصل (جسمانی حرکت) :

دوسری لغوی اصل ("وقیل" کہہ کر)، جس کے مطابق فعل "صلی" کی اصل "تحریک الصلوین" (کولہے کی ہڈیوں یا سرین) کو حرکت دینا ہے۔ یہ اس لیے کہ نماز پڑھنے والا رکوع اور سجدے کے دوران ان ہڈیوں کو حرکت دیتا ہے۔

لغوی اصل اور شہرت پر بحث :

اس دوسری اصل کے بارے میں ایک بحث پیش کی گئی ہے۔ اگرچہ فعل "صلی" کا یہ معنی (ہڈیوں کو حرکت دینا) عام طور پر معروف نہیں، جبکہ لفظ "الصلاۃ" (نماز) بہت مشہور ہے، لیکن یہ بات اس سے اس لفظ کے نکلنے میں (اس اصل سے اشتقاق ہونے میں) عیب پیدا نہیں کرتی۔ گویا نام کی شہرت کا اس کی لغوی اصل کے استعمال کی قلّت سے کوئی تعلق نہیں۔

دعا کرنے والے کو "مصلی" کیوں کہتے ہیں؟ :

بعض اوقات صرف دعا کرنے والے شخص کو بھی "مصلی" (نماز پڑھنے والا) کہہ دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعا کرنے والا شخص خشوع اور عاجزی اختیار کرتا ہے، اور اس کا یہ خشوع نماز کے رکوع اور سجدے میں اختیار کیے جانے والے خشوع اور عاجزی سے مشابہ ہوتا ہے۔ یہ نکتہ ضمنی طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ نماز (الصلاۃ) عاجزی اور خشوع کی سب سے کامل صورت ہے۔

"الرزق" : معنی اور حرام مال کا رزق ہونا یا نہ ہونا

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ الرزق في اللغة :الحظ قال تعالى :وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ. والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه. وأما المعتزلة لما استحالوا على الله تعالى أن يمكن من الحرام لأنه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه، قالوا :الحرام ليس برزق، ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق هاهنا إلى نفسه إيذاناً بأنهم ينفقون الحلال المطلق. فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح، وذم المشركين على تحريم بعض

ما رزقهم الله تعالى بقوله: قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَّا أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَحَلالاً. وأصحابنا جعلوا الإسناد للتعظيم والتحريض على الإنفاق، والذم لتحريم ما لم يحرم. واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة.

ترجمہ؛

وَمِمَّا رَزَقْنٰہُمْ یُنْفِقُوْنَ (اور جو کچھ ہم نے انہیں دیا ہے' اس میں سے وہ خرچ کرتے ہیں)۔ الرزق (رزق) لغت میں "حصہ" کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور تم نے اپنے حصے (رزق) کو یہ بنالیا ہے کہ تم جھٹلاتے ہو۔" اور عرف (عام رواج) نے اس (لفظ رزق) کو خاص کر دیا ہے کسی چیز کے ساتھ جو جانور (حیوان) کے لیے ہو تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھا سکے اور اسے اس تک رسائی حاصل ہو۔ رہے معتزلہ' چونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے یہ محال (ناممکن) سمجھا کہ وہ حرام سے فائدہ اٹھانے کی قدرت دے' کیونکہ اس نے اس سے فائدہ اٹھانے سے منع کیا ہے اور اس سے روکنے کا حکم دیا ہے' اس لیے انہوں نے کہا: حرام رزق نہیں ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس (اللہ) نے یہاں (اس آیت میں) رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے (رزقناھم کہہ کر) اس بات کا اشارہ دینے کے لیے کہ وہ (مؤمنین) خالص حلال مال خرچ کرتے ہیں۔ کیونکہ حرام خرچ کرنا تعریف کا موجب نہیں ہوتا۔ اور (دلیل ہے کہ اللہ نے) مشرکوں کی مذمت کی اس بات پر کہ انہوں نے اس چیز کو حرام ٹھہرایا جو اللہ نے انہیں رزق دیا تھا' اپنے فرمان میں: "کہو' کیا تم نے غور کیا جو اللہ نے تمہارے لیے رزق نازل کیا ہے' پھر تم نے اس میں سے کچھ حرام اور کچھ حلال بنالیا؟" اور ہمارے اصحاب (اہل السنہ؟) نے (رزق کی اپنی طرف) نسبت کو (خرچ کرنے کے عمل کی) عظمت اور خرچ کرنے کی ترغیب کے لیے قرار دیا ہے' اور (سورۃ یونس میں) مذمت اس چیز کو حرام ٹھہرانے کی وجہ سے ہے جسے اللہ نے حرام نہیں کیا۔ اور یہاں (اس آیت میں) "جو ہم نے انہیں دیا ہے" کو حلال کے ساتھ خاص کرنا قرینہ (سیاق و سباق) کی وجہ سے ہے۔

تشریح؛

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ الرزق في اللغة: الحظ قال تعالى: وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ. والعرف خصصه بتخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ البقرہ کی آیت 3 کے آخری حصے "وَمِمَّا رَزَقْنٰہُمْ یُنْفِقُوْنَ" کی تفسیر پر مبنی ہے اور خاص طور پر لفظ "رزق" کے مفہوم اور اس سے جڑے ایک اہم کلامی مسئلے (آیا حرام مال رزق ہے یا نہیں) کو واضح کرتی ہے۔

آیت کا مفہوم:

آیت کا یہ حصہ بتاتا ہے کہ متقی مؤمنین اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے (اس کے راستے میں) خرچ کرتے ہیں۔ یہ ان کی ایک اہم صفت ہے۔

"الرزق" کا لغوی معنیٰ:

لغت میں "الرزق" کا بنیادی معنیٰ "حصہ" یا "نصیب" ہے۔ مصنفؒ سورۃ الواقعہ کی آیت 82 کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں جہاں "رزق" بمعنی "حصہ" استعمال ہوا ہے وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ ("اپنے حصے کو جھٹلانا بنالیا ہے")۔

"الرزق" کا عرفی معنیٰ:

عام بول چال اور عرف میں لفظ "رزق" زیادہ مخصوص معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد وہ چیز ہے جو کسی جاندار (حیوان) کو دی

جائے تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھا سکے اور اسے اس تک رسائی حاصل ہو۔ یہ معنی لغوی معنی سے خاص ہے۔

کلامی بحث :

کیا حرام رزق ہے؟ :

اس آیت سے ایک اہم کلامی بحث پیدا ہوتی ہے کہ کیا حرام مال (جیسے چوری کا مال، سود، رشوت) بھی "رزق" کہلاتا ہے یا نہیں؟ اس میں دو بڑے مکاتب فکر کے نظریات ہیں:

معتزلہ کا نظریہ :

معتزلہ کا مؤقف یہ ہے کہ حرام مال "رزق" نہیں کہلاتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور وہ جس چیز سے منع کرے اور جس کے استعمال پر عذاب کا وعدہ کرے، وہ کسی کو اس سے فائدہ اٹھانے کی حقیقی قدرت نہیں دے سکتا (کیونکہ یہ گویا اس چیز کو اس کے لیے "رزق" بنانا ہوگا جو اس کی حکمت کے خلاف ہے)۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ قرآن میں رزق کی نسبت اپنی طرف کرتا ہے (جیسے "رزقناھم") تو اس سے مراد صرف حلال رزق ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیت میں ہے (وہ صرف حلال خرچ کرتے ہیں)۔ نیز، حرام خرچ کرنا مدح کا باعث نہیں، اور قرآن یہاں مؤمنوں کی مدح کر رہا ہے۔ وہ سورۃ یونس کی آیت 59 کو بھی دلیل بناتے ہیں جہاں اللہ نے مشرکوں کو رزق کو خود سے حرام و حلال کرنے پر مذمت کی، جس سے گویا معلوم ہوتا ہے کہ وہ چیزیں جنہیں وہ حرام کہتے تھے وہ بھی اللہ کی طرف سے رزق ہی تھیں۔

"ہمارے اصحاب" (اہل السنہ؟) کا نظریہ :

عبارت میں مذکور "أصحابنا" (ہمارے اصحاب) سے مراد اہل السنہ والجماعہ کے علماء ہیں۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ رزق عام ہے اور اس میں حلال اور حرام دونوں شامل ہیں۔ یعنی جو کچھ کسی شخص کی ملکیت یا تصرف میں آجائے، خواہ وہ حلال طریقے سے ہو یا حرام طریقے سے، وہ اس کا "رزق" ہے۔ وہ معتزلہ کے دلائل کا جواب یوں دیتے ہیں: اللہ تعالیٰ کا رزق کی نسبت اپنی طرف کرنا (جیسے "رزقناھم") رزق کی تعریف بیان کرنے کے لیے نہیں، بلکہ خرچ کرنے کے عمل کی عظمت اور اس کی ترغیب کے لیے ہے۔ سورۃ یونس کی آیت میں مذمت رزق کو حرام ٹھہرانے پر نہیں، بلکہ اللہ کی طرف سے حرام قرار دیے بغیر خود سے حرام و حلال کی تقسیم کرنے پر ہے۔ گویا اللہ نے وہ چیزیں بطور رزق دی تھیں، لیکن مشرکین نے خود سے اس میں تقسیم کر دی۔ اس آیت (البقرہ ۳) میں "مِمَّا رَزَقْنٰھُمْ" سے حلال رزق کا ہی مراد ہونا اس لیے ہے کہ سیاق و سباق متقی مؤمنین کا ہے جو صرف حلال کماتے اور خرچ کرتے ہیں۔ یہ آیت کے "قرینہ" (اندرونی اشارہ) کی وجہ سے ہے، نہ کہ رزق کی عمومی تعریف کی وجہ سے۔

آیت میں "وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ" کی تفسیر :

اس بحث کی روشنی میں، آیت کا مطلب یہ ہے کہ متقی مؤمنین اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ حلال رزق میں سے (اس کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ یہ خرچ کرنا ان کے ایمان اور تقویٰ کا ثبوت ہے۔

مزید دلائل : کیا حرام مال بھی رزق ہے؟

وتمسكوا لشمول الرزق له ؛بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن قرة» :لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ من حلاله« وبأنه لو لم يكن رزقاً لم يكن المتغذي به طول عمره

مرزوقاً، ولیس کذلك لقوله تعالی: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا.

ترجمہ؛

اور انہوں (ہمارے اصحاب) نے اس بات پر کہ رزق اسے (حرام کو) شامل ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے استدلال کیا جو عمرو بن قرہ کی حدیث میں ہے: "بیشک اللہ نے تجھے پاکیزہ رزق دیا، پھر تو نے اللہ کے حرام کیے ہوئے کو اس کے رزق میں سے اپنے لیے چن لیا اس حلال کی جگہ جو اللہ نے تیرے لیے حلال کیا۔" اور اس (دلیل) سے کہ اگر وہ (حرام) رزق نہ ہوتا، تو جو شخص اسے پوری عمر کھائے وہ مرزوق (جسے رزق دیا گیا ہو) نہ ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے (بلکہ وہ مرزوق ہی ہے)، اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے: "اور زمین پر کوئی چلنے والا (جاندار) نہیں مگر اس کا رزق اللہ کے ذمہ کرم پر ہے۔

تشریح؛

وتمسکوا لشمول الرزق له ؛بقوله صلی اللہ علیه وسلم

یہ عبارت اس کلامی بحث کے ایک پہلو (آیا حرام مال رزق ہے یا نہیں) کے حق میں مزید دلائل پیش کرتی ہے۔ یہ ان علماء (جنہیں پچھلی عبارت میں "ہمارے اصحاب" کہا گیا) کے دلائل ہیں جو حرام کو بھی رزق مانتے ہیں۔

دلیل ا (حدیث سے ثبوت): پہلی دلیل ایک حدیث شریف ہے جو عمرو بن قرہ کے متعلق ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ

في حديث عمرو بن قرة» :لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ من حلاله«

اللہ نے تجھے پاکیزہ رزق دیا، مگر تو نے اللہ کے حرام کیے ہوئے کو اس کے رزق میں سے اپنے لیے چن لیا۔ عبارت حدیث کے ان الفاظ "مِن رزقہ" (اس کے رزق میں سے) پر زور دیتی ہے۔ یہ جملہ صراحتاً بتا رہا ہے کہ جو چیز اللہ نے حرام کی، وہ بھی اس کے "رزق" کا حصہ تھی۔ گویا حرام چیزیں بھی اللہ کے وسیع مفہوم والے "رزق" میں شامل ہیں۔

دلیل ۲ (قرآن اور عقلی پہلو) :

دوسری دلیل ایک عقلی مقدمہ اور ایک قرآنی آیت پر مبنی ہے۔ عقلی مقدمہ یہ ہے کہ اگر حرام مال کو رزق نہ مانا جائے، تو جو شخص پوری زندگی صرف حرام کماتا اور کھاتا پیتا رہے (اور حلال تک اس کی رسائی ہی نہ ہو)، وہ کبھی بھی "مرزوق" (جسے رزق دیا گیا ہو) نہیں کہلائے گا۔ یہ بات عجیب اور حقیقت کے خلاف ہے۔ اس عقلی نکتے کے ساتھ قرآنی آیت پیش کی گئی ہے (سورۃ ہود ۱۱:۶): "اور زمین پر کوئی چلنے والا (جاندار) نہیں مگر اس کا رزق اللہ کے ذمہ کرم پر ہے۔" یہ آیت ایک کلی اور عمومی بیان ہے کہ اللہ تمام جانداروں کو رزق دیتا ہے۔ اگر حرام رزق نہ ہوتا، تو وہ جاندار جو صرف حرام کھا کر زندہ رہتے ہیں (جیسے بعض جانور جو مردار کھاتے ہیں، یا انسان جو صرف حرام ذرائع سے گزارا کرتے ہیں)، وہ اس آیت کے تحت مرزوق نہ کہلاتے۔ چونکہ ایسا ماننا قرآنی آیت کے خلاف ہے، لہٰذا لازم ہے کہ جو چیز کسی جاندار کے لیے باعث تغذیہ اور بقا ہو، خواہ وہ اس کے حق میں حلال ہو یا حرام، وہ اس کا "رزق" ہے۔ یہ دلائل، خاص طور پر حدیث جس میں حرام کو صراحتاً "رزق میں سے" کہا گیا اور وہ قرآنی آیت جو تمام جانداروں کے مرزوق ہونے کا اعلان کرتی ہے، اس مؤقف کو بہت مضبوط بناتی ہیں کہ رزق کے مفہوم میں حرام بھی شامل ہے۔

"وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" :خرچ کرنے کا معنی اور اہمیت

وأنفق الشيء وأنفده أخوان، ولو استقريت الألفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب والخروج. والظاهر من هذا الإنفاق صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل. ومن فسره بالزكاة ذكر أفضل أنواعه والأصل فيه، أو خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها. وتقديم المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤوس الآي، وإدخال من التبعيضية عليه لمنع المكلف عن الإسراف المنهي عنه. ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون التي أتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام «إن علماً لا يُقال به، ككنزٍ لا يُنفق منه.» وإليه ذهب من قال: ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون.

ترجمہ؛

اور "انفق الشیء" (اس نے چیز خرچ کی) اور "انفدہ" (اس نے اسے ختم کر دیا) دونوں بھائی (ہم معنی) ہیں۔ اور اگر تو الفاظ کا جائزہ لے تو تجھے ہر وہ لفظ ملے گا جس کا فاء (پہلا حرف اصلی) نون ہو اور عین (دوسرا حرف اصلی) فاء ہو، وہ جانے اور نکلنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس (آیت) میں اس خرچ کرنے سے جو ظاہر ہے وہ مال کا اللہ کی راہ میں نیکی کے کاموں پر خرچ کرنا ہے، چاہے وہ فرض ہو یا نفل۔ اور جس نے اس کی تفسیر زکوۃ سے کی، تو گویا اس نے (خرچ کی) بہترین قسم اور اس کی اصل کو ذکر کیا، یا اس (زکوۃ) سے خاص کر دیا نماز کے ساتھ ذکر ہونے کی وجہ سے جو اس کی بہن ہے۔ اور مفعول (ممارزقناھم) کو مقدم (آگے) لانا اس کی اہمیت کے لیے ہے اور آیات کے سروں (اختتام) کو برقرار رکھنے کے لیے ہے۔ اور اس پر "من" تبعیضیہ (بعض کو بیان کرنے والا حرف) کو داخل کرنا مکلّف (جس پر حکم ہے) کو منع کیے گئے اسراف (فضول خرچی) سے روکنے کے لیے ہے۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد اللہ کی دی ہوئی تمام مددوں (وسائل) سے خرچ کرنا ہو، ظاہری اور باطنی نعمتوں میں سے۔ اور اس کی تائید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے: "بیشک وہ علم جس پر عمل نہ کیا جائے، اس خزانے کی طرح ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے۔" اور اسی طرف وہ شخص گیا جس نے کہا: "اور جس معرفت کے نور سے ہم نے انہیں خاص کیا ہے، اس میں سے وہ فیض پہنچاتے ہیں۔"

تشریح؛

وأنفق الشيء وأنفده أخوان، ولو استقريت الألفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب والخروج.

مصنفؒ کی یہ عبارت سورۃ البقرہ کی آیت 3 کے آخری حصے "وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ" پر بحث کرتی ہے، خاص طور پر خرچ کرنے (إنفاق) کے معنی، اس کے دائرہ کار، اور جملے میں الفاظ کی ترتیب اور استعمال کی بلاغت کو واضح کرتی ہے۔

"انفق" کا لغوی معنی :

فعل "انفق" (خرچ کیا) اور "انفد" (ختم کر دیا) کو ہم معنی ہیں کیونکہ کلام عرب میں جن الفاظ کا پہلا حرف اصلی (فاء کلمہ) نون ہو اور دوسرا حرف اصلی (عین کلمہ) فاء ہو (جیسے نفق، نفد، نفخ)، وہ عام طور پر کسی چیز کے باہر جانے یا ختم ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ خرچ کرنے میں بھی مال کا ہاتھ سے نکل جانا پایا جاتا ہے۔

آیت میں خرچ کرنے کا ظاہری معنی :

مصنفؒ کے مطابق، آیت "وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ" میں "ينفقون" (خرچ کرتے ہیں) کا ظاہری اور سب سے عام معنی مال کا اللہ کی راہ میں

خرچ کرنا ہے، جو نیکی کے کاموں پر صرف ہو، خواہ وہ خرچ فرض ہو (جیسے زکوۃ) یا نفل (عام صدقہ)۔

زکوۃ سے خاص کرنے کی تفسیر :

بعض مفسرین نے یہاں "ینفقون" کو خاص زکوۃ کے معنی میں لیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ زکوۃ فرض خرچ کی سب سے افضل قسم ہے اور اسلام میں مالی خرچ کی بنیاد ہے۔ یا اسے نماز (جس کا ذکر پچھلے جملے میں ہے) کے ساتھ ذکر ہونے کی وجہ سے زکوۃ سے خاص کیا گیا ہے، کیونکہ نماز اور زکوۃ اکثر قرآن میں ساتھ ساتھ ذکر ہوتی ہیں گویا وہ بہن بھائی ہیں۔

الفاظ کی ترتیب کی اہمیت (تقدیم مفعول) :

جملے میں "مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ" (مفعول) کو فعل "يُنْفِقُونَ" سے پہلے لایا گیا ہے۔ قاضیؒ اس کی دو وجوہات بیان کرتے ہیں؛

اہتمام :

خرچ کی جانے والی چیز (یعنی اللہ کا دیا ہوا رزق) کی اہمیت اور عظمت کو ظاہر کرنا۔

رؤوس الآی :

آیت کے آخر میں آنے والے الفاظ (قافیہ) کے تسلسل اور ہم آہنگی کو برقرار رکھنا۔

حرف "من" کی اہمیت :

"مِمَّا" میں "من" حرف تبعیضیہ ہے، یعنی یہ "بعض" کو بیان کرتا ہے۔ "مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ" کا مطلب ہے "جو رزق ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے کچھ وہ خرچ کرتے ہیں"۔ مطلب یہ ہے کہ یہاں "من" کا استعمال اس لیے ہے تاکہ مکلّف کو اسراف (فضول خرچی) سے روکا جائے جس سے منع کیا گیا ہے۔ گویا خرچ کرنا ہے مگر سارے کا سارا نہیں، بلکہ ایک حصہ جو مناسب ہو۔

"ممارزقناھم" کی ایک اور تفسیر (وسیع معنی) :

ایک اور ممکنہ تفسیر یہ ہے کہ "مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ" (جو کچھ ہم نے انہیں دیا ہے) سے مراد صرف مال نہیں، بلکہ اللہ کی دی ہوئی تمام ظاہری اور باطنی نعمتیں اور وسائل ہیں جو انسان کی مدد کرتے ہیں (جیسے علم، صحت، طاقت، عہدہ وغیرہ)۔ اور "ینفقون" کا مطلب ان وسائل کو نیکی کے راستے میں استعمال کرنا ہے۔

وسیع تفسیر کی دلیل :

اس وسیع تفسیر کی تائید میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث پیش کی گئی ہے : "بیشک وہ علم جس پر عمل نہ کیا جائے، اس خزانے کی طرح ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے۔" یہ حدیث علم کو بھی رزق مانتی ہے جسے خرچ کرنا چاہیے۔ ایک اور قول بھی اس کی تائید میں پیش کیا گیا ہے جس میں معرفت کے انوار سے فیض پہنچانے کا ذکر کرتا ہے۔

"وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" : تفسیر اور ربط

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه وأضرابه، معطوفون على الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، داخلون معهم في جملة المتقين دخول أخصين تحت أعم، إذ المراد بأولئك الذين آمنوا عن شرك وإنكار، وبهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلاً لِلْمُتَّقِينَ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما. أو على المتقين وكأنه قال هُدىً لِلْمُتَّقِينَ عن الشرك، والذين آمنوا من أهل الملل. ويحتمل

أن یراد بهم الأولون بأعیانهم، وَوُسِّط العاطف کما وسط في قوله:

إلى الملك القَرْمِ وابنِ الهمام ... ولیْثِ الکتیبةِ في المزْدَحمْ

وقوله:

یا لهفَ زیابةَ للحارثِ الص ... ائح فالغانم فالآئب

علی معنی أنهم الجامعون بین الإیمان بما یدرکه العقل جملة والإتیان بما یصدقه من العبادات البدنیة والمالیة وبین الإیمان بما لا طریق إلیه غیر السمع. وکرر الموصول تنبیهاً علی تباین السبیلین. أو طائفة منهم وهم مؤمنو أهل الکتاب، ذکرهم مخصصین عن الجملة کذکر جبریل ومیکائیل بعد الملائکة تعظیماً لشأنهم وترغیباً لأمثالهم.

ترجمہ؛

"وَالَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ" (اور جو ایمان لاتے ہیں اس پر جو آپ کی طرف نازل کیا گیا اور اس پر جو آپ سے پہلے نازل کیا گیا) یہ وہ اہلِ کتاب کے مؤمنین ہیں جیسے عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان جیسے دیگر لوگ۔ یہ جملہ "الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ" (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں) پر معطوف ہے، یعنی ان کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور یہ "المتقین" (پرہیزگاروں) کی جماعت میں اس طرح شامل ہیں جیسے خاص لوگ عام لوگوں میں شامل ہوتے ہیں۔ کیونکہ پہلے جملے (الذین یؤمنون بالغیب) سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک اور انکار سے ایمان لائے، اور ان سے (الذین یؤمنون بما انزل الیک) مراد ان کے بالمقابل وہ لوگ ہیں جو پہلے اہل کتاب تھے۔ اس طرح یہ دونوں آیتیں "لِلْمُتَّقِینَ" (پرہیزگاروں کے لیے) کی تفصیل بیان کرتی ہیں، اور یہی قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ یا پھر یہ جملہ "المتقین" پر معطوف ہے، اور گویا یوں کہا گیا ہے کہ یہ (قرآن) "شرک سے پرہیزگاروں" اور "پہلے کے دینوں پر ایمان لانے والوں" کے لیے ہدایت ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد پہلے ہی بیان کیے گئے لوگ (الذین یؤمنون بالغیب) ہی ہوں، اور یہاں صرف عطف (جوڑنے والا حرف واو) بیچ میں لایا گیا ہو، جیسا کہ اس شعر میں آیا ہے: إلی الملک القَرمِ وابنِ الهمامِ... ولیثِ الکتیبةِ فی المزدحمْ (عظیم بادشاہ، اور بہادر کے بیٹے، اور بھیڑ میں لشکر کے شیر کی طرف) اور اس قول میں: یا لهفَ زیابةَ للحارثِ الصا... ئح فالغانم فالآئب (اے زیابہ کو حارث کے لیے کیا افسوس ہے! چیخنے والے کے لیے، پھر مالِ غنیمت پانے والے کے لیے، پھر لوٹنے والے کے لیے) اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ (مذکورہ آیت میں) ایسے ہیں جو عقل سے سمجھی جانے والی باتوں پر مجموعی طور پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تصدیق کرنے والی جسمانی اور مالی عبادات بھی ادا کرتے ہیں، اور اس پر بھی ایمان لاتے ہیں جس تک پہنچنے کا واحد راستہ صرف سننا (وحی) ہے۔ اور "موصول" (الذین) کو دوبارہ دہرایا گیا تاکہ ان دونوں راستوں کے اختلاف کو نمایاں کیا جا سکے۔ یا پھر ان سے مراد اہل کتاب کا ایک خاص گروہ ہے جو ایمان لایا، یعنی اہلِ کتاب کے مؤمنین۔ انہیں عام ذکر کے بعد خاص طور پر ذکر کیا گیا، جیسے جبرائیل اور میکائیل کو فرشتوں کے بعد ذکر کرنا۔ یہ ان کی عظمت ظاہر کرنے اور ان جیسے دوسروں کو ترغیب دینے کے لیے ہے۔

تشریح؛

آیت کا پس منظر اور عمومی معنی؛

"وَالَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ"

یہ آیت قرآن کے ان اوصاف کو بیان کرتی ہے جو اسے متقی لوگوں کے لیے ہدایت بناتے ہیں۔ پچھلی آیات میں "الذین یؤمنون بالغیب" (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں) کا ذکر ہوا تھا، اور یہ آیت ان مؤمنین کی مزید صفت بیان کرتی ہے۔ مصنفؒ یہاں بتا رہا ہے کہ یہ جملہ پہلے جملے سے کیسے جڑتا ہے اور اس کے کیا امکانات ہیں۔

تفسیری اقوال اور ان کی وضاحت؛

مصنف نے اس جملے کے پچھلے جملے "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" اور "لِلْمُتَّقِينَ" سے تعلق کے تین بنیادی پہلو بیان کیے ہیں:

پہلا قول؛

:اہل کتاب کے مؤمنین کی شمولیت؛

اس قول کے مطابق، "وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" سے مراد وہ لوگ ہیں جو پہلے سے اہل کتاب (یہودی یا عیسائی) تھے اور پھر انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اس کی بہترین مثال عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ ہیں جو مدینہ کے ایک معروف عالم یہودی تھے اور رسول اللہ ﷺ کی نبوت پر ایمان لائے۔ تعلق: یہ جملہ "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" پر معطوف (جوڑا ہوا) ہے، یعنی یہ بھی غیب پر ایمان لانے والوں ہی کا ایک حصہ ہیں۔ یہ سب "المتقین" (پرہیزگاروں) کے زمرے میں شامل ہیں۔ مصنف اسے یوں بیان کرتا ہے کہ یہ "خاص لوگ عام لوگوں" میں شامل ہیں۔ وجہ: پہلے جملے (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں) سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک اور انکار سے پاک ہو کر ایمان لائے (یعنی مشرکین یا بت پرست جو مسلمان ہوئے)۔ جبکہ دوسرے جملے (جو آپ پر اور آپ سے پہلے نازل شدہ کتاب پر ایمان لاتے ہیں) سے مراد وہ لوگ ہیں جو پہلے سے آسمانی کتابوں کے پیروکار تھے اور پھر انہوں نے قرآن اور محمد ﷺ کی نبوت پر ایمان لایا۔ اس طرح یہ دونوں آیتیں درحقیقت "لِلْمُتَّقِينَ" کی تفصیل ہیں۔

تائید :

یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے۔

دوسرا قول :

تقویٰ کی وسیع تعریف؛

اس قول میں یہ جملہ براہ راست "المتقین" (پرہیزگاروں) پر معطوف ہے، اور گویا یہ آیت یوں کہہ رہی ہے کہ یہ (قرآن) "شرک سے بچنے والوں" کے لیے ہدایت ہے اور ان لوگوں کے لیے بھی جو دوسرے دینوں (مللوں) سے ایمان لائے۔

خلاصہ :

یہ تفسیر تقویٰ کے دائرے کو وسیع کرتی ہے اور ان تمام لوگوں کو شامل کرتی ہے جو ہر قسم کی گمراہی سے بچ کر حق کو قبول کرتے ہیں۔

تیسرا قول :

پہلے مؤمنین کی ہی وضاحت اور "واو" کا استعمال؛

یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد پہلے بیان کیے گئے لوگ (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) ہی ہوں۔ یہاں "واو" کو درمیان میں لایا گیا ہے، جسے "واوِ عطف" کہتے ہیں۔ یعنی، اگرچہ بظاہر دو مختلف گروہوں کا ذکر لگ رہا ہے، لیکن حقیقت میں یہ پہلے سے ذکر کردہ مؤمنین کی ہی

مزید تعریف یا صفت بیان کر رہا ہے۔

"واوِ عطف" کی مثالیں :

مصنفؒ نے اس کی وضاحت کے لیے دو شعری مثالیں دی ہیں:

پہلی شعری مثال اور اس کا مقصد؛

مصنفؒ پہلی مثال کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

إلى الملكِ القَرْمِ وابنِ الهمامِ ... وليْثِ الكتيبةِ في المُزْدَحَمِ

شعر کی تشریح:

یہ شعر کسی بادشاہ یا سردار کی تعریف میں ہے:"اس عظیم الشان بادشاہ کی طرف (توجہ کرو یا جاؤ)، اور اس عزائم کے پیکر بیٹے، اور میدانِ جنگ میں لشکر کے شیر کی طرف۔"

یہاں شاعر نے ایک ہی ذات (بادشاہ) کی تین صفات بیان کی ہیں :"الملک القرم" (عظیم بادشاہ)، "ابن الہمام" (سردار کا بیٹا/صاحبِ ہمت)، اور "لیث الکتیبہ" (لشکر کا شیر)۔ غور کریں کہ پہلی صفت کے بعد "وَا" (واؤ عاطفہ)، اور دوسری صفت کے بعد بھی "وَا" (واؤ عاطفہ) استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ سب ایک ہی موصوف کی صفات ہیں اور ایک ہی عاطف کافی ہو سکتا تھا یا بغیر عاطف کے بھی جملہ بن سکتا تھا (مثلاً :"الملک القرم ابن الہمام لیث الکتیبہ")۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی کلام میں، خاص طور پر شاعری اور فصیح گفتگو میں، عاطف کو بار بار درمیانی طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جب کہ متعدد صفات یا اجزاء ایک ہی موصوف کی ہوں یا ایک ہی چیز سے متعلق ہوں۔ یہ بلاغی خوبی ہے جو کلام کو مزید پختہ اور خوبصورت بناتی ہے۔

دوسری شعری مثال اور اس کا مقصد

مصنفؒ دوسری مثال کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

يَا لَهْفَ زِيابَةَ لِلْحارِثِ الصّ ... ائِحِ فَالْغانِمِ فَالآئِبِ

شعر کی تشریح:

"اے زیابہ کا حارث پر حسرت کرنا جو آواز دینے والا تھا، پھر غنیمت حاصل کرنے والا تھا، پھر واپس لوٹنے والا تھا۔" (یا "اے زیابہ کا حارث کے لیے حسرت کرنا، اس پر جو مدد کے لیے پکارنے والا تھا، پھر (فاتح ہو کر) غنیمت حاصل کرنے والا تھا، پھر (سلامتی سے) واپس لوٹنے والا تھا۔") یہاں حارث کی تین مسلسل کیفیات یا افعال بیان کیے گئے ہیں :"الصائح" (پکارنے والا)، "فالغانم" (غنیمت پانے والا)، "فالآئب" (واپس لوٹنے والا)۔ ہر کیفیت کے درمیان "فا" (فاء عاطفہ) کا استعمال ہوا ہے، جو ترتیب اور تعاقب (ایک کے بعد ایک) کو ظاہر کرتی ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ دکھائیں کہ "فاء" جیسے عاطف کو بھی تسلسل اور ترتیب کے ساتھ کلام کے درمیان میں لایا جاتا ہے،

تاکہ نہ صرف اجزاء کا ربط واضح ہو بلکہ ان میں وقت یا عمل کی ترتیب بھی نمایاں ہو۔ یہ اسلوب اس بات کو تقویت دیتا ہے کہ جب قرآن میں مختلف اجزاء کے درمیان عاطف کا استعمال ہوتا ہے تو وہ ایک خاص معنوی اور بلاغی مقصد کے تحت ہوتا ہے۔

عقل سے سمجھی جانے والی باتوں پر ایمان اور ان کے مطابق عمل :

یعنی وہ چیزیں جو دلیل اور مشاہدے سے سمجھی جا سکتی ہیں، جیسے وجودِ باری تعالیٰ کی نشانیاں، اور ان کے مطابق جسمانی و مالی عبادات (نماز، زکوۃ) ادا کرنا۔ سمع (وحی) کے ذریعے معلوم ہونے والی باتوں پر ایمان :یعنی وہ چیزیں جو صرف وحی کے ذریعے ہی معلوم ہو سکتی ہیں، جیسے جنت، جہنم، فرشتوں کی تفصیلات وغیرہ۔

موصول (الذین) کی تکرار کا مقصد :

اگرچہ نحوی طور پر عطف میں اسم موصول کو دہرانا ضروری نہیں ہوتا، یہاں اسے دہرایا گیا تاکہ دونوں گروہوں (سابقہ مشرکین اور سابقہ اہل کتاب) کے فرق اور ان کے ایمان لانے کے راستوں کی مختلف نوعیت کو نمایاں کیا جا سکے۔ یہ تکرار اس تفسیر کو تقویت دیتی ہے کہ یہ دو الگ الگ گروہوں کا ذکر ہے، اور اس بات پر زور دینے کے لیے ہے کہ عقل اور وحی دونوں کے ذریعے ایمان حاصل کرنے کے راستے مختلف ہیں۔

چوتھا قول :

یہ بھی ایک امکان ہے کہ اس سے مراد اہل کتاب کا ایک خاص گروہ ہے، یعنی وہ لوگ جو پہلے سے اہل کتاب تھے اور ایمان لائے (جیسا کہ پہلا قول)۔

مقصد :

انہیں تمام مؤمنین سے الگ کر کے خاص طور پر ذکر کرنا ان کی عظمت ظاہر کرنے اور ان جیسے دوسروں کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے ہے۔ مثال : یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن میں عام طور پر "فرشتوں" کا ذکر کرنے کے بعد خاص طور پر جبرائیل اور میکائیل علیہما السلام کا نام لیا گیا ہے۔ اس طرح خاص ذکر ان کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنے اور ان جیسے دوسرے لوگوں (اہل کتاب میں سے ایمان لانے والوں) کی ترغیب کے لیے ہے۔

"بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" :نزول وحی اور ایمان کے احکام

والإنزال نقل الشيء من الأعلى إلى الأسفل وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها. ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يلتقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً. أو يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيلقيه على الرسول. والمراد بما أُنْزِلَ إِلَيْكَ القرآن بأسره والشريعة عن آخرها. وإنما عبر عنه بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد. أو تنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع. ونظيره قوله تعالى :إِنَّا سَمِعْنَا كِتاباً أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسى. فإن الجنّ لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله مُنَزّلاً حينئذ. وبما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ سائر الكتب السابقة. والإيمان بهما جملةً فرض عين، وبالأول دون الثاني تفصيلاً من حيث إنا متعبدون بتفاصيله فرض. ولكن على الكفاية. لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش.

ترجمہ؛

"انزال" کا لغوی معنی کسی چیز کو اوپر سے نیچے منتقل کرنا ہے۔ یہ (انزال) معانی کو اس طرح لاحق ہوتا ہے کہ وہ معانی ان ذاتوں کے ذریعے منتقل ہوتے ہیں جو انہیں اٹھائے ہوئے ہوتی ہیں۔ اور شاید آسمانی کتابوں کا رسولوں پر نزول اس طرح ہوتا ہے کہ فرشتہ (جبرائیل) اسے اللہ تعالیٰ سے روحانی طور پر حاصل کرتا ہے، یا اسے لوح محفوظ سے حاصل کر کے نازل ہوتا ہے اور رسول پر القا کرتا ہے۔ "بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ" (جو کچھ آپ کی طرف نازل کیا گیا) سے مراد پورا قرآن اور مکمل شریعت ہے۔ اس کے لیے ماضی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ اس کا کچھ حصہ ابھی نازل ہونا باقی تھا، اس لیے کہ موجود (نازل شدہ) کو غیر موجود (غیر نازل شدہ) پر غالب کیا گیا ہے، یا منتظر (جس کا انتظار ہے) کو حقیقت (واقعہ) کے مقام پر رکھ دیا گیا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوْسٰى" (ہم نے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو موسیٰ کے بعد نازل کی گئی ہے)۔ جبکہ جنوں نے اس وقت پوری کتاب (قرآن) نہیں سنی تھی اور نہ ہی اس وقت پوری کتاب نازل ہوئی تھی۔ اور "وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" (اور جو کچھ آپ سے پہلے نازل کیا گیا) سے مراد تمام سابقہ آسمانی کتابیں ہیں۔ ان دونوں (قرآن اور سابقہ کتب) پر مجموعی طور پر ایمان لانا فرضِ عین ہے (ہر فرد پر لازم ہے)۔ اور پہلی (قرآن) پر تفصیل کے ساتھ ایمان لانا فرض ہے، لیکن یہ فرض کفایہ ہے (یعنی اگر کچھ لوگ ادا کر لیں تو دوسروں سے ساقط ہو جاتا ہے)۔ کیونکہ ہر ایک پر اس کی تفصیلات کو جاننا لازم کرنے سے تنگی اور معاشی زندگی میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔

تشریح:

"انزال" کا لغوی معنی اور اس کا اطلاق:

لغوی معنی: "انزال" کا مطلب ہے کسی چیز کو اوپر سے نیچے منتقل کرنا۔ معنوی اطلاق: اگرچہ یہ لفظ عام طور پر ظاہری (مادی) چیزوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے کسی چیز کو نیچے اتارنا، لیکن جب اسے معنوی امور (جیسے کلامِ الٰہی یا علم) کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، تو یہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ معانی ان ذاتوں کے ذریعے منتقل ہوتے ہیں جو ان کو اٹھائے ہوئے ہوتی ہیں۔ یعنی، کلامِ الٰہی براہ راست نیچے نہیں آتا بلکہ فرشتوں (خاص طور پر جبریل علیہ السلام) کے ذریعے رسولوں تک پہنچتا ہے۔

کتبِ الٰہیہ کے نزول کی کیفیت:

روحانی حصول:

ممکن ہے کہ الٰہی کتابوں کا رسولوں پر نزول اس طرح ہو کہ فرشتہ (جبرائیل) اللہ تعالیٰ سے اسے روحانی طور پر حاصل کرے۔ یہ ایک ایسا حصول ہے جو مادی نہیں بلکہ پاکیزہ اور روحانی ہے۔

لوحِ محفوظ سے نزول:

یا یہ بھی ممکن ہے کہ فرشتہ اس وحی کو لوحِ محفوظ سے حاصل کرے، پھر اسے لے کر نازل ہو، اور رسول پر القا کرے۔ یہ دونوں صورتیں نزول کی روحانی اور غیبی کیفیت کو بیان کرتی ہیں۔

۰ "بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ" کی وضاحت

اس سے مراد پورا قرآنِ کریم اور مکمل شرعی احکامات ہیں۔

فعلِ ماضی کا استعمال:

یہاں "اُنْزِلَ" (نازل کیا گیا) کا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ قرآن کا کچھ حصہ اس وقت تک نازل نہیں ہوا تھا (جب یہ آیت

نازل ہوئی)۔اس کی وجہ یہ ہے:

موجود کو فوقیت :

جو حصہ نازل ہو چکا ہے' اسے اس حصے پر فوقیت دی گئی ہے جو ابھی نازل ہونا ہے۔ یہ عربی زبان کا ایک اسلوب ہے کہ جب کوئی چیز مکمل ہو رہی ہو تو اسے مکمل شدہ کی حیثیت دے دی جاتی ہے۔

مستقبل کو حقیقت سمجھنا :

یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منتظر (جس کا انتظار ہے) چیز کو حقیقت کے طور پر دیکھا گیا ہے' گویا وہ ہو چکی ہو۔ یہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اللہ کا وعدہ اٹل ہے اور اس کے کلام کا نزول یقینی ہے۔

قرآنی مثال :

اس کی نظیر قرآن میں سورۃ الجن کی یہ آیت ہے :"إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى" (ہم نے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو موسیٰ کے بعد نازل کی گئی ہے)۔ حالانکہ جنوں نے اس وقت تک پورے قرآن کو نہیں سنا تھا اور نہ ہی پورا قرآن اس وقت تک مکمل نازل ہوا تھا (جب انہوں نے یہ بات کہی)۔ یہ بھی اسلوب کی ایک مثال ہے جہاں مستقبل کے نزول کو ماضی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

•"وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ" کی وضاحت؛

اس سے مراد تمام پچھلی آسمانی کتابیں ہیں' جیسے تورات' انجیل' زبور اور دیگر صحائف۔

•ایمان لانے کا حکم (فرضیت) دونوں پر مجموعی ایمان؛

:قرآن (جو آپ پر نازل ہوا) اور سابقہ کتابوں (جو آپ سے پہلے نازل ہوئیں) دونوں پر مجموعی طور پر ایمان لانا "فرضِ عین" ہے (ہر مسلمان پر انفرادی طور پر لازم ہے)۔

قرآن پر تفصیلی ایمان :

قرآن پر اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ ایمان لانا فرض ہے' لیکن "فرضِ کفایہ" ہے۔

فرضِ کفایہ کیا ہے؟

فرضِ کفایہ کا مطلب ہے کہ اگر مسلمانوں کے ایک گروہ نے اس فریضے کو پورا کر لیا تو باقیوں سے وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی' امت میں سے کچھ علماء اور ماہرین کا ہونا ضروری ہے جو قرآن کی تمام تفصیلات' احکام اور معانی کو سمجھیں اور ان کی وضاحت کریں۔

وجہِ فرضِ کفایہ :

اگر یہ فرض ہر فرد پر (فرضِ عین کی طرح) عائد ہوتا تو اس سے شدید مشکل (حرج) پیدا ہوتی اور معاشی زندگی میں فساد پیدا ہو جاتا' کیونکہ ہر شخص کے لیے دین کے تمام تفصیلی احکامات کا گہرائی سے علم حاصل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ یہ اللہ کی رحمت اور حکمت کا تقاضا ہے کہ اس نے اپنے دین کو قابلِ عمل بنایا ہے۔

"وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" :آخرت پر پختہ یقین

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أي يوقنون إيقاناً زال معه ما كانوا عليه من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً أو نصارى، وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة، واختلافهم في نعيم الجنة :أهو من جنس نعيم الدنيا أو غيره؟ وفي دوامه

وانقطاعه، وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض لمن عداهم من أهل الكتاب، وبأن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن إيقان. واليقين: إتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظراً واستدلالاً، ولذلك لا يوصف به علم البارئ، ولا العلوم الضرورية. والآخرة تأنيث الآخر، صفة الدار بدليل قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ فغلبت كالدنيا، وعن نافع أنه خففها بحذف الهمزة إلقاء حركتها على اللام، وقرئ «يؤقنون» بقلب الواو همزة لضم ما قبلها إجراء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت ونظيره:

لحبِّ المؤقد إن إلى مؤسَى ... وجعدةَ إذ أضاء هما الوقود

ترجمہ؛

وَبِالْآخِرَةِ ہُمْ یُوقِنُونَ (اور وہ آخرت پر یقین رکھتے ہیں)' یعنی وہ ایسا یقین رکھتے ہیں جس کے ساتھ وہ تمام باطل عقائد ختم ہو جاتے ہیں جن پر وہ (اہل کتاب) تھے' جیسے ان کا یہ ماننا کہ جنت میں صرف وہی داخل ہو گا جو یہودی یا عیسائی ہو' اور یہ کہ آگ انہیں صرف چند گنے چنے دن ہی چھوئے گی۔اور ان (اہل کتاب) کا اختلاف جو جنت کی نعمتوں کے بارے میں تھا: کیا وہ دنیا کی نعمتوں جیسی ہیں یا مختلف؟اور ان کے ہمیشہ رہنے یا ختم ہو جانے کے بارے میں بھی (یہ یقین ان اختلافات کو دور کر دیتا ہے)۔اور صلہ (بالآخرۃ) کو مقدم کرنے اور "یوقنون" کو "ھم" (ضمیر) پر لانے (یعنی "ھم یوقنون" کی ترتیب اختیار کرنے) میں ان اہل کتاب کی طرف اشارہ ہے جو ان (مؤمنوں) کے علاوہ ہیں' اور اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ ان کا آخرت کے بارے میں اعتقاد نہ تو حقیقت کے مطابق ہے اور نہ ہی پختہ یقین سے پیدا ہوا ہے۔اور الیقین (یقین) علم کا پختہ ہونا ہے' اس سے شک اور شبہ کو ختم کر کے' غور و فکر اور دلیل کے ذریعے سے۔ اور اسی لیے اللہ کے علم اور ضروری علوم (جو دلیل کے بغیر معلوم ہوں) کو یقین سے موصوف نہیں کیا جاتا۔اور الآخرۃ (آخرت) "الآخر" (آخر) کا مؤنث ہے۔ یہ "الدار" (گھر' ٹھکانہ) کی صفت تھی' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ" (وہ آخرت کا گھر ہے) سے ثابت ہے۔ پھر اسے غالب کر دیا گیا (تنہا اسم کے طور پر استعمال ہونے لگی) جیسے الدنیا (دنیا) ہے۔اور نافع رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اسے (الآخرۃ کو) ہمزہ کو حذف کر کے اور اس کی حرکت کو لام پر ڈال کر خفیف پڑھا ہے۔اور "یوقنون" کی واو کو ہمزہ سے بدل کر پڑھا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے ضمہ (پیش) ہے' اسے اس ضمہ والے قاعدے پر جاری کرتے ہوئے جو "وجوہ" اور "وُقِّتت" میں ہے۔اور اس کی مثال (شعر میں) یہ ہے:

لحبِّ المؤقد إن إلى مؤسَى ... وجعدةَ إذ أضاء هما الوقود

"آگ جلانے والے کی محبت کی قسم' بیشک موءسیٰ کی طرف' اور جعدہ کی طرف' جب ایندھن نے ان دونوں (کے چہروں) کو روشن کر دیا۔"

(شاعر کا شعر جس میں "المؤقد" مؤسیٰ میں واو ہمزہ میں بدلی ہوئی ہے)۔

تشریح؛

"یوقنون بالآخرۃ" کا معنی:

اس جملے کا مطلب ہے کہ متقی مؤمنین آخرت پر پختہ اور غیر متزلزل یقین رکھتے ہیں۔ یہ یقین ایسا ہے جو کسی شک یا شبہ کا شکار نہیں۔

غلط عقائد کی اصلاح؛

: پختہ یقین ان غلط عقائد کو زائل کر دیتا ہے جو بعض اہل کتاب میں پائے جاتے تھے۔ جیسے ان کا یہ دعویٰ کہ جنت میں صرف وہی جائیں گے جو یہودی یا عیسائی ہوں، یا یہ کہ انہیں دوزخ کی آگ صرف چند دن چھوئے گی۔ مؤمنوں کا آخرت پر یقین ان باطل امیدوں کو ختم کرتا ہے۔

جنت کی نعمتوں پر اختلافات :

یہ یقین جنت کی نعمتوں کے بارے میں بعض لوگوں (غالباً اہل کتاب) کے اختلافات کو بھی دور کرتا ہے۔ جیسے یہ شک کہ آیا جنت کی نعمتیں دنیا کی طرح مادی ہیں یا مختلف، یا آیا وہ ہمیشہ رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی۔ حقیقی یقین ان تمام شکوک و شبہات کو مٹا دیتا ہے۔

الفاظ کی ترتیب کی اہمیت :

جملے میں "بالآخرۃ" (آخرت پر) کو پہلے اور "ھم" (وہ) کو "یوقنون" (یقین رکھتے ہیں) سے پہلے لانے میں ایک بلاغی نکتہ ہے۔ "بالآخرۃ" کو مقدم کرنے سے آخرت کی اہمیت اور اس چیز کی عظمت ظاہر ہوتی ہے جس پر یقین لایا جا رہا ہے۔ "ھم یوقنون" (وہ ہیں جو یقین رکھتے ہیں) کی ترتیب اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ پختہ یقین ان مؤمنوں کی خاص صفت ہے، اور اس میں دوسرے لوگوں (جیسے وہ اہل کتاب جن کے عقائد غلط ہیں) کی طرف اشارہ ہے کہ ان کا آخرت کے بارے میں عقیدہ یا تو حقیقت کے مطابق نہیں یا پختہ یقین پر مبنی نہیں۔

"الیقین" کی تعریف :

الیقین (یقین) علم کا وہ اعلیٰ درجہ ہے جو غور و فکر اور دلیل کے ذریعے حاصل ہو، اور جس سے ہر قسم کا شک اور شبہ مکمل طور پر ختم ہو جائے۔ اسی لیے اللہ کے علم کو یقین سے تعبیر نہیں کرتے، کیونکہ اس کا علم بغیر کسی کسب و دلیل کے کامل ہے۔ اسی طرح بدیہی علوم (جو بغیر دلیل کے واضح ہوں) کو بھی عام طور پر یقین نہیں کہتے، کیونکہ یقین کسی چیز کے حق ہونے کو دلائل سے ثابت کر کے حاصل ہوتا ہے۔

"الآخرۃ" کا لغوی اشتقاق :

الآخرۃ (آخرت) لفظ "الآخر" (آخر) کا مؤنث ہے۔ یہ اصل میں "الدار" (گھر، ٹھکانہ) کی صفت تھی، یعنی "الدار الآخرۃ" (آخری ٹھکانہ)۔ پھر بکثرت استعمال کی وجہ سے یہ تنہا اسم کے طور پر استعمال ہونے لگی، جیسے "الدنیا" (دنیا)، جو اصل میں "الحیاۃ الدنیا" (قریب والی زندگی) تھا۔

قراءت کا اختلاف:

نافع کی قراءت :

امام نافع رحمہ اللہ نے اسے "آخِرَۃ" (الخِرَۃ) پڑھا ہے، یعنی ہمزہ کو حذف کر کے اس کی حرکت لام پر منتقل کر دی ہے۔

"یوقنون" کی قراءت :

"یوقنون" کو بعض قراءات میں "یؤقنون" (ہمزہ کے ساتھ) بھی پڑھا گیا ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ واو کو ہمزہ میں تبدیل کر دیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے والے حرف پر پیش (ضمہ) ہے۔ یہ عربی قواعد میں "وجوہ" اور "وقتت" جیسے الفاظ کے مشابہ ہے جہاں واو کو ہمزہ میں بدل دیا جاتا ہے۔

شعری مثال (اسلوب کی وضاحت) :

مصنف نے اس کی مثال میں ایک شعر دیا ہے: لَحُبِّ الْمُوقِدِينَ إِلَى مُوسَىٰ... وَجَعْدَةَ إِذْ أَضَاءَهُمَا الْوَقُودُ (محبت کی آگ کے لیے، اگر موسیٰ اور جعدہ کی طرف ہو، جب ایندھن نے انہیں روشن کیا)

شعر کی تشریح:

"مؤقد (آگ جلانے والے) کی محبت میں، جب موسیٰ اور جعدہ کو (آگ کے) ایندھن نے روشن کیا (یعنی وہ آگ جلانے میں کامیاب ہو گئے اور روشنی پھیلائی)۔

"یہاں "الْمُؤْقِدِ" (آگ جلانے والا) کا لفظ آیا ہے جو اصل میں "الْمُوقِدِ" تھا۔ یہاں بھی واوَ (و) کو ہمزہ (أ) میں بدل دیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے والا حرف (م) مضموم ہے (ُ)۔اسی طرح "مُؤْسَىٰ" کا لفظ ہے جو شاید کسی شخص کا نام ہے، اور یہ بھی "مُوسَىٰ" تھا، جہاں واوَ کو ہمزہ میں بدلا گیا۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ واوَ کو ہمزہ میں بدلنے کا یہ لسانی قاعدہ، خاص طور پر جب واوَ سے پہلے والا حرف مضموم ہو، عربی زبان میں ایک مستعمل اور فصیح طرزِ کلام ہے۔ یہ صرف کسی خاص قرات تک محدود نہیں بلکہ عربی شاعری میں بھی اس کی نظیریں موجود ہیں۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ "يُوقِنُونَ" سے "يُؤْقِنُونَ" کی قرات ایک مستند لسانی تبدیلی ہے، جو اس قرات کو نحوی اور صرفی اعتبار سے درست ثابت کرتی ہے۔

"أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ" : متقیوں کا انجام اور مقام

أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ الجملة في محل الرفع إن جعل أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين خبر له، فكأنه لما قيل هُدىً لِلْمُتَّقِينَ قيل ما بالهم خصوا بذلك؟ فأجيب بقوله: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ إلى آخر الآيات. وإلا فاستئناف لا محل لها، فكأنه نتيجة الأحكام والصفات المتقدمة. أو جواب سائل قال: ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى؟ ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك القديم حقيق بالإحسان، فإن اسم الإشارة هاهنا كإعادة الموصوف بصفاته المذكورة، وهو أبلغ من أن يستأنف بإعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه، فإن ترتب الحكم على الوصف إيذان بأنه الموجب له. ومعنى الاستعلاء في عَلى هُدىً تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه، وقد صرحوا به في قولهم: امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى، وذلك إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل. ونُكِّرَ هدىً للتعظيم. فكأنه أريد به ضرب لا يبالغ كنهه ولا يقادر قدره، ونظيره قول الهذلي:

فلا وأبي الطيرُ المربَّةَ بالضُّحى ... على خالدٍ لقدْ وقَعْتَ على لحم

وأُكِد تعظيمه بأن الله تعالى مَانِحُهُ والموفق له، وقد أدغمت النون في الراء بغنة وبغير غنة.

ترجمہ:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ (یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں)۔ یہ جملہ رفع کے محل میں ہے اگر دو اسمائے موصول

(الذین یؤمنون بالغیب اور والذین یؤمنون…) میں سے کسی ایک کو المتقین سے الگ کر کے اس کی خبر بنا دیا جائے۔ پس گویا جب کہا گیا: متقیوں کے لیے ہدایت' تو سوال کیا گیا کہ انہیں ہی اس کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا؟ تو جواب دیا گیا :"وہ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے ہیں…" سے آخر آیت تک۔ اور اگر ایسا نہ ہو (یعنی یہ جملہ رفع کے محل میں نہ ہو)' تو یہ ایک استئناف (نیا جملہ) ہے جس کا (سابقہ کلام سے نحوی) کوئی محل نہیں' پس گویا یہ گزشتہ احکام اور صفات کا نتیجہ ہے۔ یا (یہ جملہ) کسی سوال کرنے والے کا جواب ہے جس نے کہا: ان صفات والے لوگوں کو ہدایت کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا؟ اور اس کی مثال (عربی جملہ) "میں نے زید' تیرے پرانے دوست پر احسان کیا' وہ احسان کا حقدار ہے۔" ہے' پس اسم اشارہ (اُولئک) یہاں موصوف کو اس کی مذکورہ صفات کے ساتھ دوبارہ لانے کی طرح ہے' اور یہ صرف (دوبارہ) اسم لانے سے زیادہ بلیغ ہے' کیونکہ اس میں (اسم اشارہ لا کر صفات کی طرف اشارہ کرنے میں) سبب کو واضح کرنا اور اس کا خلاصہ پیش کرنا ہے' پس حکم کا صفت پر مرتب ہونا اس بات کا اعلان ہے کہ وہی (صفت) اس حکم کا موجب ہے۔ اور "عَلَىٰ هُدًى" (ہدایت پر) میں استعلاء (بلندی' اوپر ہونا) کا معنی ان کے ہدایت پر جم جانے اور اس پر قائم رہنے کو ایسے شخص کی حالت سے تشبیہ دینا ہے جو کسی چیز پر چڑھ کر اس پر سوار ہو جائے۔ اور عربی میں اس کی تصریح ان کے اس قول میں بھی ہے :"جہالت پر سوار ہوا اور گمراہ ہوا' اور خواہش کی کوہان پر بیٹھ گیا۔" اور یہ (ہدایت پر جمنا اور قائم رہنا) صرف فکر کو پوری طرح استعمال کرنے' قائم کردہ دلائل میں مسلسل غور و فکر کرنے' اور عمل میں اپنے نفس کا پابندی سے محاسبہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور "ہدًی" (ہدایت) کو تعظیم کے لیے نکرہ (عام لفظ' الف لام کے بغیر) لایا گیا۔ پس گویا اس سے ایسی ہدایت مراد ہے جس کی حقیقت کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور جس کی قدر و منزلت کا اندازہ نہ لگایا جا سکے۔ اور اس کی مثال ہذلی شاعر کا قول ہے :فلا وأبي الطيرُ المربّةَ بالضُّحَى… على خالد لقدْ وقعْتَ على لحم "صبح کے وقت پلنے والے پرندوں کے رب کی قسم نہیں (میں جھوٹی قسم نہیں کھاتا)' خالد پر' بیشک تو گوشت پر گرا ہے۔" (یعنی تجھے کوئی معمولی چیز نہیں ملی' بڑی چیز ملی ہے)۔ اور اس (ہدایت) کی عظمت کو اس بات سے مزید موکد کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی اسے عطا کرنے والا اور اس کی توفیق دینے والا ہے۔ اور "مِنْ رَبِّهِمْ" میں نون (مِن کا) راء (ربھم کا) میں غنہ کے ساتھ اور بغیر غنہ کے ادغام (ملایا) گیا ہے۔

تشریح:

أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ الجملة في محل الرفع إن جعل أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين خبر له.

مصنف یہاں اس جملے کی نحوی حیثیت' اس کے گہرے معانی' اور اس میں استعمال ہونے والے لسانی اسالیب کی وضاحت کر رہا ہے۔

۔ جملے کی نحوی حیثیت:

اس جملے کی نحوی حیثیت کے دو امکانات بیان کیے گئے ہیں:

خبر کی حیثیت سے (فی محل الرفع) :

اگر پچھلی آیات میں سے کسی ایک موصول (جیسے الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ یا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ) کو "المتقین" سے الگ کر کے اس جملے کی خبر بنایا جائے۔ یعنی' پہلے "یہ قرآن متقین کے لیے ہدایت ہے" کہا گیا' تو سوال پیدا ہوا کہ انہیں ہی کیوں خاص کیا گیا؟ اس کا جواب دیا گیا کہ "یہی وہ لوگ ہیں جو غیب پر ایمان لاتے ہیں…" اور پھر اس جملے کے آخر میں "أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ" کو خبر کے طور پر لایا گیا کہ ایسے لوگ ہی ہدایت پر ہیں۔

استئنافیہ جملہ (نئی بات کاآغاز) :

اگراسے خبر نہ بنایا جائے تو یہ ایک استئنافیہ جملہ ہے جس کا کوئی خاص نحوی مقام (محل اعراب) نہیں ہوتا۔ یہ ایک نیا جملہ ہے جو پچھلے احکامات اور صفات کا نتیجہ ہے 'گویا یہ بتایا جارہا ہے کہ جو لوگ ان صفات کے حامل ہیں 'ان کا انجام کیا ہے؟ یا پھر یہ کسی ایسے سوال کا جواب ہے کہ "جن لوگوں کو ان صفات سے موصوف کیا گیا' وہ ہدایت کے ساتھ کیسے خاص ہو گئے؟" تو جواب میں فرمایا گیا :"أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ"۔

مثال اور وضاحت :

مصنفؒ نے اس کی مثال دی ہے :"میں نے زید کی طرف بھلائی کی جو تمہارا پرانا دوست ہے' وہ بھلائی کا حقدار ہے (حقیق بالاِحسان)"۔ یہاں "حقیق بالاِحسان" ایک نیا جملہ ہے جو پچھلی بات کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح' "اُولٰئِکَ" (اسم اشارہ) یہاں پر اس شخص (موصوف) کو اس کی ذکر کردہ صفات کے ساتھ دوبارہ ذکر کرنے کے مترادف ہے۔ یہ صرف نام کو دہرانے سے زیادہ بلیغ (زوردار) ہے' کیونکہ اس میں ہدایت کے سبب اور اس کا خلاصہ بھی بیان ہوتا ہے۔ جب حکم کسی وصف (صفت) پر مرتب ہوتا ہے تو یہ اشارہ دیتا ہے کہ وہی وصف اس حکم کا موجب (سبب) ہے۔

·"علی ہدیً" میں "علی" کا معنی ;

یہاں "علی" (اوپر' پر) کا استعمال استعلاء (اوپر ہونے) کے معنی میں ہے' اور یہ ایک تمثیل (مثال) ہے۔

تمثیل :

یہ مثال اس حالت کی ہے جیسے کوئی کسی چیز پر سوار ہو یا اس پر جم کر کھڑا ہو۔ اس سے ان (متقین) کے ہدایت پر مکمل طور پر قابو پانے اور اس پر مضبوطی سے قائم رہنے کو ظاہر کیا گیا ہے' گویا انہوں نے ہدایت کو تھام رکھا ہے۔

مزید وضاحت :

عربی میں ایسے محاورات موجود ہیں :"امتطی الجہل وغوی" (اس نے جہالت پر سواری کی اور گمراہ ہوا) اور "اقتعد غارب الہوی" (اس نے اپنی خواہشات کی لگام تھام لی)۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جس طرح انسان کسی چیز پر سوار ہو کر اس کا کنٹرول حاصل کر لیتا ہے' اسی طرح متقین نے ہدایت کو اپنی مکمل گرفت میں لے لیا ہے۔

حصول کی کیفیت :

یہ مقام (ہدایت پر کامل استقرار) صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب انسان اپنی فکر کو مکمل طور پر استعمال کرے' دلائل پر غور و فکر جاری رکھے اور اپنے اعمال میں نفس کا مسلسل محاسبہ (خود احتسابی) کرتا رہے۔

"ہدیً" کا نکرہ (غیر معین) لانا مقصد :

"ہدای" (ہدایت) کو نکرہ (یعنی "الہدیٰ" نہیں بلکہ صرف "ہدیٰ") اس کی عظمت اور بڑائی کو ظاہر کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔ معنی : گویا اس سے مراد ایک ایسی عظیم ہدایت ہے جس کی حقیقت کو کوئی نہیں جان سکتا اور نہ ہی اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکتا ہے۔ یہ ایک ایسی ہدایت ہے جو اپنی نوعیت میں بے مثال ہے۔

مثال :

مصنف نے اس کی مثال کے لیے ایک ھذلی شاعر کا قول دیا ہے

:فلا وأبي الطيرُ المربَّةَ بالضُّحَى ... على خالدٍ لقدْ وقَعْتَ على لحم

شعر کی تشریح:

"تو نہیں (قسم ہے) پرندوں کے رب کی، جو صبح کے وقت (جنگل میں شکار کے لیے) تیار رہتے ہیں...اے خالد! (تم نے) یقیناً ایک ایسے گوشت (شکار) پر قبضہ کیا ہے۔" یہاں شاعر نے "لحم" (گوشت) کے لفظ کو نکرہ استعمال کیا ہے، جب کہ مراد کوئی عام گوشت نہیں بلکہ عظیم یا قیمتی شکار (جانور کا گوشت) ہے۔ شاعر یہاں یہ کہنا چاہتا ہے کہ خالد نے کوئی معمولی نہیں بلکہ بہت بڑا اور قیمتی شکار حاصل کیا ہے (کسی دشمن پر فتح یا کسی اہم چیز کا حصول)۔ "لحم" کو نکرہ لانے سے اس کی عظمت، انفرادیت اور اہمیت کا اظہار ہو رہا ہے۔ اگر "اللحم" (معرفہ) ہوتا تو یہ ایک عام گوشت کی طرف اشارہ ہوتا۔ نکرہ لا کر اس کی غیر معمولی حیثیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں کسی چیز کی عظمت اور بڑائی کو ظاہر کرنے کے لیے اسے نکرہ (تنکیر) کے طور پر استعمال کرنا ایک معروف اور فصیح بلاغی اسلوب ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے قرآن میں "ھدیٰ" کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی اہمیت اور اس کی عظمت کو نمایاں کیا جا سکے، جس کی حقیقت کا مکمل ادراک انسانی فہم سے باہر ہے۔ یہ شعری دلیل "ھدیٰ" کی تنکیر میں پوشیدہ اعجاز اور بلاغت کو مزید واضح کرتی ہے۔

٠ہدایت کی عظمت میں مزید اضافہ مانح کون ہے؟

اس ہدایت کی عظمت کو مزید مستحکم کیا گیا ہے اس بات سے کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کا عطا کرنے والا اور اس کی توفیق دینے والا ہے۔ یہ انسان کی اپنی کوشش سے نہیں بلکہ خالصتاً اللہ کے فضل سے حاصل ہوتی ہے۔

قراءت میں ادغام (ضم کرنا) :

"من ربھم" میں نون (ن) کو راء (ر) میں ادغام (مدغم) کیا گیا ہے، یعنی ملا کر پڑھا گیا ہے، غنہ کے ساتھ اور غنہ کے بغیر بھی دونوں طرح قراءت جائز ہیں۔

"وَاُولٰئِکَ ہُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" : متقیوں کی حقیقی کامیابی

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ كرر فيه اسم الإشارة تنبيهاً على أن اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الأثرتين وإن كلاً منهما كاف في تمييزهم بها عن غيرهم، ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين هاهنا بخلاف قوله أُولَئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ. فإن التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للأولى فلا تناسب العطف. وهم :فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة، ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه، أو مبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبر أولئك. والمفلح بالحاء والجيم: الفائز بالمطلوب، كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر، وهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلي يدل على الشق. والفتح وتعريف المفلحين للدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة. أو

الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم.

ترجمہ؛

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (اور وہی فلاح پانے والے ہیں)۔ اس (جملے) میں اسمِ اشارہ (أولئک) کو دہرایا گیا ہے' اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ ان (متقیوں) کا ان صفات سے متصف ہونا دونوں اثروں (ہدایت پر ہونا اور فلاح پانا) میں سے ہر ایک کو لازم ٹھہراتا ہے' اور یہ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک صفت انہیں دوسروں سے ممتاز کرنے کے لیے کافی ہے۔ اور حرفِ عطف (واو) کو درمیان میں لایا گیا ہے یہاں (ان دو جملوں :أولئک علی ھدیٰ اور وأولئک ھم المفلحون میں) دونوں جملوں کے مفہوم کے مختلف ہونے کی وجہ سے' برخلاف اس (اللہ کے) فرمان کے :"وہی لوگ جانوروں کی طرح ہیں' بلکہ اس سے بھی زیادہ گمراہ ہیں' وہی لوگ غافل ہیں۔" پس غفلت کے ساتھ موصوف کرنا اور چوپایوں سے تشبیہ دینا ایک ہی چیز ہے' پس دوسرا جملہ پہلے کی تاکید کر رہا ہے' لہٰذا وہاں عطف مناسب نہیں۔ اور ھم (ضمیر) :یہ فصل (علیحدگی) کے لیے ہے جو خبر کو صفت سے ممتاز کرتی ہے اور نسبت کو موکد (پختہ) کرتی ہے' اور مسند کے مسند الیہ (جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے) کے اختصاص (خاص ہونے) کا فائدہ دیتی ہے۔ یا (یہ ضمیر) مبتدأ ہے اور المفلحون اس کی خبر ہے اور یہ پورا جملہ (ھم المفلحون) أولئک کی خبر ہے۔ اور المفلح' (بعض قراءات میں) حاء اور جیم کے ساتھ :کامیاب ہونے والا' جسے مطلوب حاصل ہو۔ گویا وہ شخص جس کے لیے کامیابی کے راستے کھل گئے۔ اور یہ ترکیب (ف ل ح) اور جو اس کے فاء اور عین (پہلے اور دوسرے حرف اصلی) میں شریک ہیں' جیسے فلق (چیرنا)' فلذ (ٹکڑا کاٹنا)' فلی (سر کی جوئیں دیکھنا)' یہ سب چیرنے اور کھولنے کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور المفلحین پر حرف تعریف "ال" لانا اس بات پر دلالت کرنے کے لیے ہے کہ متقی وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں تجھے (اے مخاطب) یہ بات پہنچی ہے کہ وہی آخرت میں فلاح پانے والے ہیں۔ یا (یہ "ال") اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے جسے ہر شخص فلاح پانے والوں کی حقیقت اور خصوصیات کے بارے میں جانتا ہے۔

تشریح؛

"أُولَٰئِكَ" (وہی لوگ) کا دوبارہ ذکر اس جملے میں "أُولَٰئِكَ" (وہ لوگ) کا دوبارہ ذکر کیا گیا ہے' جبکہ یہ پہلے بھی آچکا تھا ("أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ")۔

اس تکرار کا مقصد کئی اہم نکات کی طرف توجہ دلانا ہے:

ہر صفت کی اہمیت :

یہ اشارہ دینا کہ پرہیزگاروں کا ان تمام ذکر شدہ صفات (غیب پر ایمان' پچھلی کتابوں پر ایمان' آخرت پر یقین وغیرہ) سے متصف ہونا ان دونوں نتائج (یعنی رب کی طرف سے ہدایت پر ہونا اور فلاح پانا) میں سے ہر ایک کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا ان میں سے ہر صفت اپنے طور پر اتنی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ فلاح اور ہدایت کا سبب بن سکے۔

امتیاز کا سبب :

یہ بھی بتانا کہ ان ذکر کردہ صفات میں سے ہر ایک صفت (الگ الگ بھی) انہیں دوسروں سے ممتاز کرنے کے لیے کافی ہے۔

"واوِ عطف" کا استعمال :

یہاں "واو" (اور) حرفِ عطف (جوڑنے والا حرف) درمیان میں لایا گیا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ یہاں کی دونوں جملوں کا مفہوم مختلف

ہے۔ پہلا جملہ (وہ رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں) مقام اور منصب بیان کرتا ہے، جبکہ دوسرا (وہ فلاح پانے والے ہیں) نتیجہ اور کامیابی بیان کرتا ہے۔ فائدہ: یہ اس صورتحال کے برعکس ہے جہاں مفہوم یکساں ہو، جیسے قرآن میں دوسرے مقام پر ہے: "أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ" (وہ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ گمراہ، وہی لوگ غافل ہیں)۔ یہاں "غفلت" اور "چوپایوں جیسی حالت" تقریباً ایک ہی چیز کا اظہار کرتی ہے، لہٰذا دوسرا جملہ پہلے کی مزید تاکید ہے، اس لیے وہاں عطف نہیں آیا، کیونکہ جملے کا مفہوم ایک دوسرے کی تائید اور تقویت کر رہا تھا۔

۔ "هُمْ" کا استعمال؛

"هُمْ" یہاں "فصل" کے لیے ہے۔ یہ خبر کو صفت سے جدا کرتا ہے اور نسبت کو موکد (مضبوط) کرتا ہے۔ اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ مسند (خبر) کو مسند الیہ (مبتدا) کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ یعنی فلاح صرف انہی متقین کے لیے خاص ہے۔

دوسری نحوی توجیہ:

یا پھر "هُمْ" کو ایک مبتدا (جملے کا موضوع) مانا جائے اور "المفلحون" کو اس کی خبر۔ اس صورت میں یہ پورا جملہ "أُولَئِكَ" کی خبر بنے گا۔

۔ "المفلح" کا لغوی اور شرعی معنی؛

لغوی معنی: "المفلح" (ح اور ج دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے) اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے مطلوب میں کامیاب ہو جائے۔ گویا اس کے لیے کامیابی کے دروازے کھل گئے ہوں۔ "ف، ل، ح" مادے کا معنی: "فلح" کا یہ مادہ (فاء اور عین حروف کے ساتھ) اور اس کے دوسرے مشتقات جیسے "فلق" (پھاڑنا)، "فلذ" (کاٹنا)، اور "فلی" (جوئیں نکالنا)، یہ سب "شق" (پھاڑنا) اور "فتح" (کھولنا) کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس طرح "مفلح" وہ ہے جس کے لیے کامیابی کے راستے کھل گئے ہوں۔

"المفلحون" کو معرفہ (خاص) لانے کا مقصد:

"المفلحون" کو عام (نکرہ) کے بجائے خاص (معرفہ) اس لیے لایا گیا ہے: یہ بتانے کے لیے کہ متقین ہی وہ مخصوص لوگ ہیں جن کے بارے میں تمہیں معلوم ہے کہ وہ آخرت میں کامیاب ہونے والے ہیں۔ یا یہ اشارہ کرنے کے لیے کہ فلاح پانے والوں کی حقیقت اور ان کی خصوصیات ایسی ہیں جنہیں ہر کوئی جانتا ہے۔

۔ فلاح کی جامعیت؛

"المفلحون" کا لفظ دنیا اور آخرت کی تمام تر کامیابیوں اور سعادتوں کو شامل کرتا ہے۔ متقین وہ لوگ ہیں جو ہدایت پر ہیں اور اسی کی بدولت وہ دونوں جہانوں میں کامیاب ہونے والے ہیں۔

تنبیہ: متقیوں کا اختصاص اور ایک غلط استدلال

تنبيه: تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله كل أحد من وجوه شتى، وبناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل مع الإيجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل، لإظهار قدرهم والترغيب في اقتفاء أثرهم، وقد تشبث به الوعيدية في خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب، ورد بأن المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح، ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم، لا عدم الفلاح له رأساً.

ترجمہ؛

تنبیہ (غور طلب نکتہ) :غور کرو کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کیسے متقیوں کے اس (خاص) ہونے پر تنبیہ فرمائی کہ وہ ایسی چیز حاصل کرتے ہیں جو ہر کسی کو مختلف طریقوں سے حاصل نہیں ہوتی۔اور کلام کی بنیاد اسم اشارہ (أولئک) پر رکھنا' تعلیل (سبب بیان کرنے) کے لیے' ایجاز (اختصار) کے ساتھ' اور اسے (اسم اشارہ کو) دہرانا' اور خبر (المفلحون) کو معرفہ (خاص) لانا' اور ضمیر فصل (ھم) کو درمیان میں لانا' (یہ سب) ان (متقیوں) کی قدر و منزلت کو ظاہر کرنے اور ان کے نقش قدم پر چلنے کی ترغیب کے لیے ہے۔اور وعیدیہ فرقے نے اسی (آیت کے ظاہر) سے استدلال کیا ہے اہل قبلہ میں سے گناہ گاروں (فاسقوں) کے عذاب میں ہمیشہ رہنے پر۔اور اس (استدلال) کا رد اس طرح کیا گیا ہے کہ المفلحین (کامیاب ہونے والے) سے مراد فلاح میں کامل ہونے والے ہیں۔اور یہ اس بات کو لازم ٹھہراتا ہے کہ جو شخص ان (متقیوں) کی صفت پر نہیں ہے' اس کے لیے فلاح میں کمال نہیں' نہ کہ اس کے لیے سرے سے فلاح ہی نہیں۔

۔ تشریح؛

متقین کی خصوصیت پر تاکید کے طریقے؛

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے متقین کو حاصل ہونے والے خاص مقام کو کئی وجوہات سے نمایاں کیا ہے:

اسمِ اشارہ کا استعمال اور اس کی تکرار :

اللہ نے "أُولَئِكَ" (وہی لوگ) جیسے اسمِ اشارہ کا استعمال کیا جو دور کے لیے آتا ہے اور اس کی تکرار کی ہے۔ یہ تکرار اور اسم اشارہ کا استعمال تعلیل (وجہ بیان کرنے) کے لیے ہے' یعنی یہ بتانے کے لیے کہ ان کا ان صفات سے متصف ہونا ہی ان کے ہدایت پر ہونے اور فلاح پانے کا سبب ہے۔ یہ انداز ایجاز (اختصار) کے ساتھ گہرا مفہوم ادا کرتا ہے۔

خبر کو معرفہ لانا :

"المفلحون" (فلاح پانے والے) کو معرفہ (خاص) لایا گیا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متقین ہی وہ خاص لوگ ہیں جو اپنی فلاح میں دوسروں سے ممتاز ہیں۔

"فصل" کا وسط میں لانا :

"هُمُ" کا وسط میں لانا خبر کو صفت سے الگ کرنے اور اس نسبت کو مضبوط کرنے کے لیے ہے' اور یہ فائدہ دیتا ہے کہ فلاح صرف انہی کے لیے خاص ہے۔

طاقت کا اظہار اور ترغیب :

یہ تمام لسانی اور نحوی اسالیب متقین کے قدر و منزلت کو ظاہر کرنے اور دوسروں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی ترغیب دینے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔

۔فرقہ وعیدیہ (خوارج اور معتزلہ) کا استدلال اور اس کا رد؛

یہاں ایک اہم شرعی بحث کا ذکر کیا گیا ہے جو اس آیت سے متعلق ہے۔

وعیدیہ کا استدلال :

وعیدیہ (جن میں خوارج اور معتزلہ شامل ہیں) نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ اہلِ قبلہ (مسلمانوں) میں سے گناہگار لوگ ہمیشہ عذاب میں رہیں گے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن میں صرف متقین کو "مفلحون" کہا گیا ہے، اور جو لوگ گناہگار ہیں وہ متقی نہیں، لہٰذا وہ فلاح نہیں پائیں گے اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

استدلال کا رد :

اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہاں "المفلحون" سے مراد "کاملون فی الفلاح" (فلاح میں کامل لوگ) ہیں۔ یعنی، وہ لوگ جو اپنی فلاح کی انتہا کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شخص ان صفات کے حامل (کامل متقین) جیسا نہیں، وہ فلاح میں کامل نہیں ہوگا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بالکل ہی فلاح سے محروم ہو۔

وضاحت :

یہ رد اس بات پر مبنی ہے کہ "مفلحون" کا اطلاق کمالِ فلاح پر ہے، مطلق فلاح پر نہیں۔ ایک شخص کامل فلاح یافتہ نہ ہو، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بالکل ہی فلاح سے محروم ہو، بلکہ ممکن ہے اسے ایک حد تک فلاح حاصل ہو۔ یہ اہل سنت کا موقف ہے کہ اہل قبلہ میں سے گناہگار لوگ اگر توبہ نہ کریں تو انہیں ان کے گناہوں کی سزا ملنے کے بعد جہنم سے نکالا جائے گا، وہ ہمیشہ کے لیے اس میں نہیں رہیں گے۔

"إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" :کافروں کا ذکر اور حرف "إِنَّ" کی تحقیق

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لما ذكر خاصة عباده، وخلاصة أوليائه بصفاتهم التي أهلتهم للهدى والفلاح، عقبهم بأضدادهم العتاة المردة، الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغني عنهم الآيات والنذر، ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ لتباينهما في الغرض، فإن الأولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والأخرى مسوقة لشرح تمردهم، وانهما كهم في الضلال، و(إن) من الحروف التي تشابه الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الأسماء وإعطاء معانيه، والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين. ولذلك أعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الأول ورفع الثاني إيذاناً بأنه فرع في العمل دخيل فيه. وقال الكوفيون: الخبر قبل دخولها كان مرفوعاً بالخبرية، وهي بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف. وأجيب بأن اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان، وقد زال بدخولها فتعين إعمال الحرف. وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها، ولذلك يُتَلَقَّى بها القَسَم ويصدر بها الأجوبة، وتذكر في معرض الشك مثل قوله تعالى :وَيَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ، وَقالَ مُوسى يا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ قال المبرد (قولك :عبد الله قائم، إخبار عن قيامه، وإن عبد الله قائم، جواب سائل عن قيامه، وإن عبد الله لقائم، جواب منكر لقيامه).

ترجمہ؛

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا (بیشک وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا)۔ جب اللہ نے اپنے خاص بندوں اور اپنے خالص اولیاء کا ذکر کیا ان صفات کے ساتھ جنہوں نے انہیں ہدایت اور فلاح کا اہل بنایا، تو ان کے بعد ان کے مخالفوں کا ذکر کیا جو سرکش اور باغی ہیں، جن میں ہدایت نفع نہیں دیتی

اور نہ ہی آیات اور ڈرانے والے انہیں کوئی فائدہ دیتے۔ اور اللہ نے ان (کافروں) کی قصہ کو مؤمنوں کے قصہ پر واوِ عطف سے نہیں جوڑا، جیسا کہ اس نے اپنے فرمان "بیشک نیک لوگ نعمتوں میں ہوں گے، اور بیشک بدکار جہنم میں ہوں گے" میں جوڑا ہے، یہاں دونوں (مؤمنوں اور کافروں کا ذکر کرنے والے) حصوں کے مقصد میں فرق ہونے کی وجہ سے۔ پس پہلا (مؤمنوں والا حصہ) کتاب (قرآن) کا ذکر کرنے اور اس کی شان بیان کرنے کے لیے لایا گیا، اور دوسرا (کافروں والا حصہ) ان کی سرکشی اور گمراہی میں ان کے ڈوبے ہونے کی وضاحت کے لیے لایا گیا ہے۔ اور "إنّ" ان حروف میں سے ہے جو فعل سے مشابہت رکھتے ہیں حروف کی تعداد میں، فتحہ پر مبنی ہونے میں، اسماء کو لازم پکڑنے میں اور اپنے معانی ادا کرنے میں، اور خاص طور پر دو اسماء پر داخل ہونے میں متعدی (فعل) کی طرح ہے۔ اور اسی لیے اس نے فعل کا فرعی عمل کیا ہے جو پہلے جزء (اسم/مبتدأ) کو نصب (زبر) دینا اور دوسرے (خبر) کو رفع (پیش) دینا ہے، اس بات کا اشارہ دیتے ہوئے کہ یہ عمل میں فرعی ہے اور اس میں دخیل ہے۔ اور کوفی (نحویوں) نے کہا: خبر اس (إنّ) کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع تھی، اور یہ اس کے بعد بھی باقی ہے اور رفع کا تقاضا کرتی ہے، یہ استصحاب (پہلے کی حالت کو برقرار رکھنا) کا اصول ہے۔ پس حرف اسے رفع نہیں دیتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا: خبر کا رفع کا تقاضا کرنا تجرد (کسی عامل سے خالی ہونے) کے ساتھ مشروط ہے، کیونکہ وہ "کان" کی خبر میں (جو منصوب ہوتی ہے) اس سے پیچھے رہ جاتا ہے۔ اور یہ (تجرد) اس (إنّ) کے داخل ہونے سے زائل ہو گیا، پس حرف (إنّ) کے عمل کا متعین ہونا لازم ہوا۔ اور اس (إنّ) کا فائدہ نسبت کو موکد (پختہ) کرنا اور اسے ثابت کرنا ہے۔ اور اسی لیے اس کے ساتھ قسمیں شروع ہوتی ہیں، اور جوابات اس سے شروع ہوتے ہیں، اور اسے شک کے موقع پر بھی ذکر کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "اور وہ آپ سے ذوالقرنین کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو: میں تمہیں اس کا کچھ حال پڑھ کر سناؤں گا۔ بیشک ہم نے اسے زمین میں اقتدار دیا" اور (فرمان): "اور موسیٰ نے کہا: اے فرعون، بیشک میں تمام جہانوں کے رب کا رسول ہوں۔" مبرد (نحوی) نے کہا: (تیرا قول): "عبداللہ قائمٌ" (عبداللہ کھڑا ہے) اس کے کھڑے ہونے کی خبر ہے۔ اور "إنّ عبداللہ قائمٌ" (بیشک عبداللہ کھڑا ہے) اس کے کھڑے ہونے کے بارے میں سوال کرنے والے کا جواب ہے۔ اور "إنّ عبداللہ لقائمٌ" (بیشک عبداللہ یقیناً کھڑا ہے) اس کے کھڑے ہونے کا انکار کرنے والے کا جواب ہے)۔

تشریح:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لما ذكر خاصة عباده، وخلاصة أوليائه بصفاتهم التي أهلتهم للهدى والفلاح،

کافروں کا ذکر اور اس کی حکمت:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب پچھلی آیات میں اپنی مخلوق کے منتخب اور مقرب بندوں، یعنی مومنین متقین کا ذکر فرمایا، اور ان کی ان عظیم صفات کو بیان کیا جن کی وجہ سے وہ ربانی ہدایت اور دنیا و آخرت میں کامیابی و کامرانی کے مستحق ٹھہرے، تو اس کے فوراً بعد ان کے مد مقابل گروہ، یعنی ان کے مخالف کافروں کا ذکر فرمایا۔ مصنف نے ان کافروں کی یہ صفت بیان کی کہ وہ "العُتَاةُ الْمَرَدَةُ" ہیں، یعنی کفر و سرکشی میں حد سے تجاوز کرنے والے، اللہ کے اوامر و نواہی سے بغاوت کرنے والے ہیں۔ پھر مصنف نے ان کی حالت یہ بیان کی کہ یہ کافر عناد اور ہٹ دھرمی میں اس حد تک پہنچ چکے ہیں کہ ان کے لیے ہدایت کا کوئی بھی ذریعہ کارگر نہیں رہا؛ نہ تو نازل کردہ ہدایت انہیں فائدہ دیتی ہے، نہ کائناتی اور قرآنی نشانیاں، اور نہ ہی رسولوں کی طرف سے یا ان کے کفر کے سنگین انجام سے متعلق تنبیہات اور ڈراوے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں یا انہیں ان کی گمراہی سے باز رکھتے ہیں۔

واوِ عطف کا استعمال نہ ہونا :

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں ایک نہایت دقیق بلاغی نکتے کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ سورۃ البقرہ کے اس مقام پر کافروں کے قصے کو مومنین کے قصے پر حرف عطف "واو" کے ذریعے کیوں نہیں جوڑا گیا، حالانکہ قرآن کریم دیگر مقامات پر متضاد گروہوں کے قصوں کو عطف کرتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

{إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} (سورۃ الانفطار 13 : 14)۔

مصنف اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں دونوں فریقوں (مومنین و کافرین) کے ذکر کا سیاق اور مقصد مختلف ہے۔ پہلی آیات جو مومنین کے بارے میں ہیں

{الم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ...}

(الف لام میم۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں کوئی شک نہیں، ہدایت ہے پرہیزگاروں کے لیے...)، ان کا بنیادی مقصد قرآن عظیم کی شان بیان کرنا تھا، اور یہ واضح کرنا تھا کہ یہ ان متقین کے لیے ہدایت کا سرچشمہ ہے جن کی صفات بیان کی گئیں۔ تو سیاق کلام، کتاب (قرآن) اور اس سے ہدایت پانے والوں کی مدح کا تھا۔ جبکہ وہ آیات جو {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا} سے شروع ہوتی ہیں، ان کا مقصد کافروں کی حالت بیان کرنا، حق کے خلاف ان کی شدید سرکشی کو واضح کرنا، اور گمراہی پر ان کے اصرار اور اس میں ڈوبے رہنے کی حد کو بیان کرنا ہے، اور یہ کہ وہ ہدایت کو قبول کرنے والے نہیں۔ چونکہ دونوں سیاقوں کا مقصد اور غرض مختلف تھی، اس لیے بلاغت کے اعتبار سے یہ مناسب نہیں تھا کہ ان کے درمیان حرف عطف کے ذریعے ربط قائم کیا جائے، جو کہ عموماً اصل سیاق میں کسی نہ کسی قسم کی مشارکت یا مناسبت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا ہر حصے کا مقصد جداگانہ طور پر بیان ہوا، اگرچہ دونوں گروہوں کے درمیان معنوی تقابل بالکل واضح ہے۔

حرف "إنّ" کی نوعیت :

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ آیت کریمہ کے آغاز میں آنے والے حرف "إنّ" کا لغوی تجزیہ پیش فرمارہے ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ "إنّ" حروف مشبہ بالفعل (وہ حروف جو فعل سے مشابہت رکھتے ہیں) کے گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کی فعل سے مشابہت، جیسا کہ مصنف ذکر کرتے ہیں، کئی امور میں ہے:

حروف کی تعداد :

"إنّ" دو حروف پر مشتمل ہے جن میں سے دوسرا مشدد ہے (یعنی لفظاً تین حروف)، اور یہ بعض ثلاثی افعال (جیسے مَدَّ، شَدَّ) کے مماثل ہے۔

فتح پر مبنی ہونا :

"إنّ" فتح پر مبنی ہے (یعنی اس کا آخری حرف ہمیشہ زبر کے ساتھ پڑھا جاتا ہے)، جیسا کہ فعل ماضی بھی اکثر فتح پر مبنی ہوتا ہے۔

اسماء کے ساتھ خاص ہونا :

یعنی یہ صرف اسماء (جملہ اسمیہ) پر داخل ہوتا ہے، افعال پر داخل نہیں ہوتا۔

فعل جیسے معانی دینا :

یعنی یہ خاص معانی کا فائدہ دیتا ہے، مثلاً تاکید، جیسا کہ افعال بھی حدث (کام) اور زمانہ کے معانی کا فائدہ دیتے ہیں۔
پھر مصنف مشابہت کی ایک اور خاص جہت کا ذکر کرتے ہیں، اور وہ ہے

"إنّ" کی فعل متعدی کے ساتھ خاص مشابہت

اس طور پر کہ یہ دو اسموں (مبتدا اور خبر) پر داخل ہوتا ہے، جس طرح فعل متعدی دو مفعولوں پر داخل ہوتا ہے اور انہیں نصب دیتا ہے۔اس فعل سے مشابہت کے نتیجے میں، مصنف فرماتے ہیں، "إنّ" اور اس کے اخوات (یعنی اس جیسے دیگر حروف) کو ایک نحوی عمل دیا گیا جو فعل کے عمل سے مشابہ ہے، لیکن یہ عمل "فرعی" سمجھا جاتا ہے، فعل کے عمل کی طرح "اصلی" نہیں۔اور یہ عمل ہے: پہلے جزء (مبتدا، جو اس کا اسم کہلاتا ہے) کو نصب (زبر) دینا، اور دوسرے جزء (خبر، جو اس کی خبر کہلاتی ہے) کو رفع (پیش) دینا۔ مصنف کے اشارے کے مطابق، اس کا عمل اس لیے فرعی ہے تاکہ یہ واضح ہو کہ یہ عمل میں اصل نہیں ہے، بلکہ اس میں دخیل ہے، یعنی اس نے یہ عمل اصل (فعل) سے مشابہت کی بنا پر حاصل کیا ہے۔

"إنّ" کا نحوی عمل :

اس فعلی مشابہت کی وجہ سے، "إنّ" اسم (مبتدأ) کو نصب (حالتِ نصب یا زبر) دیتا ہے اور خبر کو رفع (حالتِ رفع یا پیش) دیتا ہے۔
مصنفؒ اسے "فرعی عمل" قرار دیتے ہیں، گویا یہ اصل میں فعل نہیں مگر عمل فعل والا کرتا ہے۔

خبر کا مرفوع ہونا کس وجہ سے؟

: یہاں نحویوں کے دو بڑے مکاتب فکر (کوفہ اور بصرہ) کے درمیان ایک مشہور اختلاف بیان ہوا ہے: "إنّ" کے داخل ہونے کے بعد خبر جو مرفوع ہوتی ہے، وہ کس وجہ سے ہوتی ہے؟

کوفی نحویوں کا مؤقف :

کوفی نحویوں کا موقف یہ ہے کہ "إنّ" کے جملہ اسمیہ پر داخل ہونے سے پہلے خبر مرفوع تھی، اور اس کے رفع کا عامل "خبریت" (یعنی اس کا مبتدا کی خبر ہونا) تھا، یا خود مبتدا تھا (اس میں ان کے مابین اختلاف ہے)۔ "إنّ" کے داخل ہونے کے بعد، خبر کا یہ اصلی رفع ویسے ہی باقی رہتا ہے، "استصحاب" کے قاعدے پر عمل کرتے ہوئے (استصحاب کا مطلب ہے کسی حکم کا اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنا جب تک اس کی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو)۔اس بناء پر، حرف "إنّ" کو خبر کا رافع (رفع دینے والا) نہیں سمجھا جاتا، بلکہ خبر اپنے اسی اصلی عامل کی وجہ سے مرفوع رہتی ہے جو "إنّ" کے داخل ہونے سے پہلے اسے رفع دے رہا تھا۔

بصری نحویوں کا مؤقف اور اہل کوفہ کو جواب؛

پھر مصنف کوفیوں کے اس موقف کا جواب ذکر کرتے ہیں (اور وہ یہاں بصری نحویوں کی رائے کو اختیار کرتے یا اسے پسند کرتے نظر آتے ہیں)۔ جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ "خبریت" (یعنی کسی کلمے کا خبر ہونا) رفع کا تقاضا کرتی ہے، یہ تقاضا اس شرط کے ساتھ ہے کہ خبر دیگر لفظی عوامل سے "مجرد" (خالی) ہو جو اس کے اعراب میں تبدیلی لا سکتے ہیں۔اس کی دلیل یہ ہے کہ خبریت کی وجہ سے یہ رفع اس وقت باقی نہیں رہتا جب جملہ اسمیہ پر کوئی فعل ناسخ جیسے "کانَ" اور اس کے اخوات داخل ہو جائیں، کیونکہ "کانَ" کی خبر منصوب (حالت نصب میں) ہوتی ہے۔ پس اگر تجرد (دیگر عوامل سے خالی ہونا) خبر کے اصلی رفع کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے، اور یہ تجرد "إنّ" کے جملے پر داخل ہونے سے زائل ہو گیا، تو پھر یہ کہنا متعین ہو جاتا ہے کہ "إنّ" ہی اپنی خبر میں رفع کا عامل ہے، جس طرح وہ

اپنے اسم میں نصب کا عامل ہے۔

"إنّ" کے فوائد اور استعمال :

یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ حرف "إنّ" کے استعمال کا بنیادی معنوی فائدہ بیان فرما رہے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کا فائدہ "تأكيدُ النِّسبةِ وَتحقيقُها" ہے، یعنی جملے میں ثابت شدہ حکم کو سامع کے ذہن میں مضبوط اور موکد کرنا، اور خبر کے مضمون کے بارے میں اس کے کسی بھی ممکنہ شک یا تردد کو دور کرنا۔ اسی فائدے (تاکید) کی وجہ سے، "إنّ" کو مخصوص مواقع پر استعمال کیا جاتا ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں يُتَلَقّى بِها القَسَم (اس کے ذریعے قسم کا جواب دیا جاتا ہے) :یعنی یہ اکثر قسم کے جواب میں آتا ہے، کیونکہ قسم خود تاکید کے لیے لائی جاتی ہے، لہٰذا "إنّ" اس کے مناسب ہوتی ہے تاکہ مزید تقویت اور تاکید پیدا ہو۔ جیسے آپ کہیں :"واللهِ إنّ الأمرَ كما ذكرتَ" (اللہ کی قسم! معاملہ ویسا ہی ہے جیسا تم نے ذکر کیا)۔ ويُصدَّر بها الأجوبة (اس سے جوابات شروع کیے جاتے ہیں) :یعنی یہ عموماً سوالات کے جوابات کے آغاز میں استعمال ہوتی ہے، خاص طور پر جب سوال تحقیق کا مطالبہ رکھتا ہو یا موقع جواب کو موکد کرنے کا متقاضی ہو۔ وتُذكر في معرض الشك (اسے شک کے موقع پر ذکر کیا جاتا ہے) :یعنی اسے اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب مخاطب کی طرف سے خبر کے بارے میں شک یا انکار کا احتمال ہو، تو "إنّ" اس شک کو دور کرنے اور معنی کو ثابت کرنے کے لیے آتی ہے۔ مصنف اس پر قرآن کریم سے دو مثالیں پیش کرتے ہیں :اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

{وَيَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ} (سورۃ الکھف 83 : 84)۔

(اور وہ آپ سے ذوالقرنین کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجیے :میں عنقریب تم پر اس کا کچھ ذکر پڑھوں گا، بے شک ہم نے اسے زمین میں اقتدار بخشا تھا)۔ ذوالقرنین کے بارے میں سوال ان کی شان کی تحقیق کا طلبگار ہو سکتا تھا، لہٰذا تمہید کے بعد جواب "إنّا" کے ساتھ موکد آیا تاکہ زمین میں ان کے اقتدار کے تحقق کو بیان کیا جا سکے۔ اور اللہ تعالیٰ کا موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں حکایتاً ارشاد :

{وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (سورۃ الاعراف 104 :)۔

(اور موسیٰ نے کہا :اے فرعون! بے شک میں تمام جہانوں کے رب کی طرف سے رسول ہوں)۔ فرعون کو دعوت دینے کے موقع پر، جو اپنے عناد، تکبر اور رسالت کے ممکنہ انکار کی وجہ سے معروف تھا، خطاب "إنّي" کے ساتھ موکد آیا تاکہ رسالت کی حقیقت کو موکد کیا جا سکے۔

مبرد نحویؒ کا قول:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر کے اس حصے کا اختتام امام ابو العباس المبرِّد، جو نحو و لغت کے عظیم اماموں میں سے ایک ہیں، کا قول نقل کر کے کرتے ہیں، تاکہ کلام عرب میں تاکید کے مختلف درجات اور مقاصد کو واضح کیا جا سکے۔ امام مبرّد خبریہ جملے کی تین حالتوں میں فرق کرتے ہیں:

"عبدُاللهِ قائمٌ" :

یہ جملہ کسی بھی تاکید کے کلمے سے خالی ہے۔ یہ محض قیام کی خبر دینے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور عموماً ایسے مخاطب سے کہا جاتا ہے جو خالی الذہن ہو، یعنی اسے خبر کے بارے میں نہ کوئی شک ہو اور نہ وہ اس کا منکر ہو۔

"إنّ عبدَاللهِ قائمٌ" :

یہ جملہ "إنّ" کے ذریعے موکد ہے۔ یہ عبداللہ کے قیام کے بارے میں سوال کرنے والے کے جواب کے طور پر استعمال ہوتا ہے' یا ایسے مخاطب کے لیے جسے خبر کی صحت میں کچھ شک یا تردد ہو' لہٰذا اس کے شک کو دور کرنے کے لیے تاکید کی ضرورت ہوتی ہے۔

"إنّ عبدَاللهِ لَقائمٌ" :

یہ جملہ دو موکدات کے ساتھ ہے : "إنّ" اور "لام" (وہ لام جو خبر پر داخل ہوتا ہے اور اسے لام مزحلقہ کہتے ہیں)۔ یہ خبر کا انکار کرنے والے کے جواب میں استعمال ہوتا ہے' جہاں انکار شدید تر ہوتا ہے' لہٰذا کلام کو اس انکار کو رد کرنے اور حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے زیادہ قوی تاکید کی ضرورت ہوتی ہے۔امام مبرّد سے یہ نقل اس بات کو مزید تقویت دیتی ہے جو مصنف نے ذکر کی کہ "إنّ" کا بنیادی فائدہ تاکید ہے' اور یہ تاکید مخاطب کی حالت اور خبر کے بارے میں اس کے موقف کے مطابق ہوتی ہے۔

"الّذِینَ کَفَرُوا" :مراد کون لوگ ہیں اور کفر کا معنی

وتعريف الموصول :إما للعهد، والمراد به ناس بأعيانهم كأبي لهب، وأبي جهل، والوليد بن المغيرة، وأحبار اليهود. أو للجنس، متناولاً من صمم على الكفر، وغيرهم. فخص منهم غير المصرين بما أسند إليه. والكفر لغة :ستر النعمة، وأصله الكَفْر بالفتح وهو الستر، ومنه قيل للزارع ولليل كافر، ولكمام الثمرة كافور. وفي الشرع :إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به، وإنما عُدَّ لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفراً لأنها تدل على التكذيب، فإن من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا لا لأنها كفر في أنفسها.

ترجمہ؛

اور اسم موصول (الذین) کو معرفہ (خاص) لانا : یا تو عہد (مخصوص کی طرف اشارہ) کے لیے ہے' اور اس سے مراد مخصوص لوگ ہیں جیسے ابو لہب' ابو جہل' ولید بن مغیرہ' اور یہودیوں کے احبار (علماء)۔ یا جنس (عمومی نوع) کے لیے ہے' جس میں کفر پر جم جانے والے اور ان کے علاوہ (سب کافر) شامل ہیں۔ پھر ان میں سے ان لوگوں کو جو (کفر پر) جمے نہیں رہے' اس حکم سے خاص کر دیا گیا جو (آگے) ان (کافروں) کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔اور الکفر (کفر) لغت میں نعمت کو چھپانا ہے۔ اور اس کی اصل "الکفر" (حاء پر فتحہ کے ساتھ) ہے جس کا معنی چھپانا ہے۔ اور اسی سے کاشتکار اور رات کو کافر کہا گیا' اور پھل کے غلاف کو کافور کہا گیا۔اور شرع میں :اس چیز کا انکار کرنا جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے لے کر آنا یقینی علم (بالضرورۃ) سے معلوم ہو۔اور امتیازی لباس (غیار) پہننے' (غیر مسلموں کی طرح) زنار (کمر بند) باندھنے اور ان جیسی دوسری چیزوں کو کفر اسی لیے شمار کیا گیا ہے کیونکہ یہ (ظاہری اعمال) جھٹلانے پر دلالت کرتے ہیں۔ پس بیشک جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی' وہ ظاہری طور پر ان (کاموں) پر جرأت نہیں کرتا' نہ کہ اس لیے کہ یہ چیزیں اپنی ذات میں کفر ہیں۔

تشریح؛

.الموصول "الذین" کا مفہوم (اسم موصول "الذین" کا معنی و مراد)

قوله :{وتعريف الموصول :إما للعهد، والمراد به ناس بأعيانهم كأبي لهب، وأبي جهل، والوليد بن المغيرة، وأحبار اليهود.}

مصنفؒ یہاں آیت کریمہ {إنّ الّذِینَ کَفَرُوا} میں وارد اسم موصول "الّذِینَ" کے معرفہ ہونے کی وجہ اور اس کی مراد کو بیان فرمار ہے

ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسم موصول "الَّذِينَ" یہاں "عہد" کے لیے ہو۔ "عہد" سے مراد یہ ہے کہ اس سے وہ مخصوص اور جانے پہچانے افراد مراد لیے جائیں جن کے بارے میں کلام کیا جا رہا ہے اور جو سامعین کے ذہن میں پہلے سے متعین ہوں۔ مصنفؒ اس کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس صورت میں "الَّذِينَ كَفَرُوا" سے مراد وہ معین اور مشہور کفار ہوں گے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور اپنی شدید دشمنی اور کفر میں معروف تھے۔ ان میں سے چند کے نام بطور مثال ذکر فرمائے ہیں: ابو لہب: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چچا، جس کی مذمت میں پوری سورت نازل ہوئی۔ ابو جہل (عمرو بن ہشام): قریش کا بڑا سردار اور اسلام کا شدید دشمن۔ ولید بن مغیرہ: مکہ کا ایک بااثر اور مالدار شخص، جس نے قرآن کے بارے میں نازیبا کلمات کہے تھے۔ احبار یہود: مدینہ منورہ اور اس کے اطراف میں موجود یہودی علماء، جنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو پہچاننے کے باوجود حسد اور عناد کی بنا پر انکار کیا۔ تو اگر "الَّذِينَ" کو عہد پر محمول کیا جائے تو آیت کا مطلب ہوگا کہ یہ خاص لوگ، جن کا کفر واضح اور متعین ہے، ان پر آپ کا ڈرانا یا نہ ڈرانا برابر ہے، وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

اسم موصول "الَّذِينَ" کے معرفہ ہونے کی دوسری ممکنہ وجہ؛

قولہ: {أو للجنس، متناولاً من صمم على الكفر، وغيرهم. فخص منهم غير المصرين بما أسند إليه.}

مصنفؒ اسم موصول "الَّذِينَ" کے معرفہ ہونے کی دوسری ممکنہ وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ "جنس" کے لیے ہو۔ یعنی اس سے مراد کوئی مخصوص گروہ نہیں، بلکہ کافروں کی پوری جنس یا قسم مراد ہے، جس میں ہر وہ شخص داخل ہے جو کفر کی صفت سے متصف ہو۔ اس صورت میں "الَّذِينَ كَفَرُوا" کا اطلاق ان تمام افراد پر ہوگا: مَنْ صَمَّمَ عَلَى الْكُفْرِ: یعنی وہ لوگ جنہوں نے اپنے کفر پر پختہ ارادہ کر لیا، ہٹ دھرمی اختیار کی اور حق واضح ہو جانے کے باوجود اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے دلوں پر مہر لگ چکی ہوتی ہے اور ان کا ایمان لانا محال ہوتا ہے۔ وَغَيْرَهُمْ: اور ان کے علاوہ دیگر کفار بھی جو اگرچہ اس درجے کی ہٹ دھرمی پر نہ ہوں لیکن بالفعل کفر کی حالت میں ہوں۔ پھر مصنفؒ ایک اہم نکتہ بیان فرماتے ہیں: {فَخَصَّ مِنْهُمْ غَيْرَ الْمُصِرِّينَ بِمَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ}۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر "الَّذِينَ كَفَرُوا" کو عام جنسِ کفار پر محمول کیا جائے (جس میں وہ بھی شامل ہیں جو کفر پر مُصر نہیں، یعنی جن کے ایمان لانے کی کچھ امید ہو سکتی ہے)، تو پھر آیت کا اگلا حصہ {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} (ان کے حق میں برابر ہے خواہ آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں، وہ ایمان نہیں لائیں گے)، یہ حکم صرف ان کفار کے ساتھ خاص ہوگا جو کفر پر مُصر اور ہٹ دھرم ہیں۔ یعنی، اگرچہ "الَّذِينَ كَفَرُوا" کا لفظ عام ہے، لیکن اس کے بعد جو حکم (ایمان نہ لانے کا) بیان کیا گیا ہے، وہ اس عام گروہ میں سے ان مخصوص افراد (مُصِرّین یعنی کفر پر اصرار کرنے والوں) سے متعلق ہے۔ گویا یہ عام میں سے خاص کو بیان کرنا ہے۔ اس توجیہ کی رو سے، ہر کافر پر یہ حکم لاگو نہیں ہوگا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے گا، بلکہ صرف ان پر جو اپنے کفر پر اڑ گئے اور جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا علم ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

۔ "کفر" کا لغوی اور شرعی معنی:

{والكفر لغة: ستر النعمة، وأصله الكَفر بالفتح وهو الستر، ومنه قيل للزارع ولليل كافر، ولكمام الثمرة كافور.}

مصنفؒ یہاں لفظ "کفر" کی لغوی اصل اور اس کے مختلف استعمالات کو بیان فرمارہے ہیں۔

لغوی معنی:

فرماتے ہیں کہ لغتِ عرب میں "کفر" کا بنیادی معنی ہے "سَتْرُ النِّعْمَةِ" یعنی نعمت کو چھپانا، اس کا انکار کرنا یا ناشکری کرنا۔

اصل مادہ :

اس کی اصل "الکَفر" (کاف پر زبر کے ساتھ) ہے، جس کا عمومی معنی ہے "السَّتر" یعنی کسی چیز کو ڈھانپ دینا یا چھپا دینا۔

مثالیں :

اس معنی کی مناسبت سے عربی زبان میں مختلف چیزوں پر اس مادے کا اطلاق ہوتا ہے: الزَّارِع (کاشتکار) کو "کافر" کہا جاتا ہے : کیونکہ وہ بیج کو زمین میں چھپا دیتا ہے۔ قرآن میں بھی یہ استعمال آیا ہے : {كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ} (الحدید 20 :) یہاں "الکفار" سے مراد کاشتکار ہیں۔ اللَّیْل (رات) کو "کافر" کہا جاتا ہے : کیونکہ رات اپنی تاریکی سے ہر چیز کو ڈھانپ لیتی ہے۔ كِمَّامُ الثَّمَرَة (پھل کا غلاف) کو "کافور" کہا جاتا ہے : کیونکہ وہ پھل کو اپنے اندر چھپائے رکھتا ہے۔ (یہاں کافور سے مراد وہ خوشبو والا کافور نہیں، بلکہ کھجور کے پھل کا ابتدائی غلاف جسے "كُفُرَّى" بھی کہتے ہیں)۔ پس لغت کے اعتبار سے "کفر" میں چھپانے اور ڈھانپنے کا معنی بنیادی ہے۔

"کفر" کا شرعی اصطلاحی معنی

قوله : {وفي الشرع : إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به}

لغوی معنی بیان کرنے کے بعد، مصنف "کفر" کا شرعی اصطلاحی معنی واضح فرماتے ہیں۔ شریعت کی اصطلاح میں "کفر" سے مراد ہے : "إِنْكَارُ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيءُ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ"۔

یعنی، ان امور میں سے کسی بھی ایسے امر کا انکار کرنا جس کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا لایا ہوا ہونا دین میں قطعی اور یقینی طور پر معلوم و مشہور ہو، اور اس کے ثبوت میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو (یعنی وہ "معلوم من الدین بالضرورۃ" ہو)۔ مثلاً : توحیدِ باری تعالیٰ، رسالتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، فرشتوں کا وجود، آسمانی کتابیں (فی الجملہ)، آخرت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج کی فرضیت وغیرہ۔ ان میں سے کسی بھی چیز کا علم ہونے کے باوجود انکار کرنا شرعی کفر کہلاتا ہے۔

ایک اہم فقہی اور اعتقادی مسئلے کی وضاحت

قوله : {وإنما عُدَّ لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفراً لأنها تدل على التكذيب، فإن من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا لا لأنها كفر في أنفسها.}

مصنفؒ یہاں ایک اہم فقہی اور اعتقادی مسئلے کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ بعض ظاہری اعمال، جیسے غیر مسلموں کا مخصوص مذہبی لباس (غِیار) پہننا یا زُنّار (مخصوص دھاگا جو بعض غیر مسلم کمر پر باندھتے تھے) باندھنا، کیوں کفر شمار ہوتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ان اعمال کو کفر اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ "لِأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى التَّكْذِيبِ" یعنی یہ اعمال اس بات کی علامت اور دلیل سمجھے جاتے ہیں کہ ان کا مرتکب شخص دل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی تکذیب (جھٹلانے) کا عقیدہ رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

"فَإِنَّ مَنْ صَدَّقَ الرَّسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهَا ظَاهِرًا"

یعنی جو شخص حقیقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتا ہو اور آپ کی شریعت پر ایمان رکھتا ہو، وہ ظاہری طور پر بھی ایسے اعمال کرنے کی جرات نہیں کر سکتا جو کفار کا شعار ہوں اور اسلامی تعلیمات کے منافی ہوں۔ اس کا باطنی ایمان اسے ایسے کاموں سے روکتا ہے۔ پھر ایک نہایت اہم نکتہ بیان کیا : "لَا لِأَنَّهَا كُفْرٌ فِي أَنْفُسِهَا" یعنی یہ چیزیں (لباس یا زنار وغیرہ) بذاتِ خود کفر نہیں ہیں۔ کپڑے کا

ایک ٹکڑا یا دھاگا اپنی ذات میں کفر یا ایمان نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا کفر ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ ایک خاص فکر، عقیدے اور دین سے وابستگی کی علامت بن چکے ہیں، اور ان کا اختیار کرنا گویا اس فکر اور عقیدے (یعنی تکذیب رسالت) پر رضامندی اور اس کا اظہار ہے۔ پس، ان اعمال کو کفر قرار دینا ان کے ظاہری فعل کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس باطنی کیفیت (تکذیب) پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے جس کا یہ مظہر ہیں۔

"سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ": ہٹ دھرم کافروں کی حالت

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ خبر إن وسواء اسم بمعنى الاستواء، نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى: تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ رفع بأنه خبر إن وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل: إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه. أو بأنه خبر لما بعده بمعنى: إنذارك وعدمه سيان عليهم. والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له. أما لو أطلق وأريد به اللفظ، أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً على الاتساع فهو كالاسم في الإضافة، والإسناد إليه كقوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا وقوله: يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ وقولهم: تَسْمَعُ بِالْمُعِيدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ. وإنما عدل هاهنا عن المصدر إلى الفعل لما فيه من إيهام التجدد وحسن دخول الهمزة، وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده، فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء، كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة.

والإنذار: التخويف أريد به التخويف من عذاب الله، وإنما اقتصر عليه دون البشارة لأنه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس، من حيث إن دفع الضر أهم من جلب النفع. فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى.

ترجمہ:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ (ان کے لیے برابر ہے، چاہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں) یہ "إنّ" کی خبر ہے۔ اور "سواء" اسم ہے جس کا معنی "برابری" ہے۔ اسے صفت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ مصادر (انذر جیسے مصدر) کو صفت بنایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر (سواء) ہے۔" یہ (سواء) رفع (پیش) میں ہے کیونکہ یہ "إنّ" کی خبر ہے، اور اس کے بعد والا (أأنذرتھم أم لم تنذرھم) بھی اس کی وجہ سے رفع میں ہے فاعلیت (فاعل ہونے) کے طور پر۔ گویا کہا گیا ہے: بیشک وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا، ان پر آپ کا ڈرانا اور آپ کا نہ ڈرانا برابر ہے۔ یا (سواء) اپنے بعد والے کی خبر ہے اس معنی میں: آپ کا ڈرانا اور آپ کا نہ ڈرانا ان پر برابر (سیان) ہیں۔ اور فعل کا خبر بننا صرف اسی وقت منع ہوتا ہے جب اس سے وہ پورا معنی مراد ہو جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اسے مطلق استعمال کیا جائے اور اس سے لفظ مراد ہو، یا وسعت کے طور پر مضمراً (ضمنی طور پر) دلالت کردہ مطلق حدث مراد ہو، تو وہ اضافت اور اسناد (مسند الیہ بننے) میں اسم کی طرح ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "اور جب ان سے کہا گیا: ایمان لاؤ" (یہاں "آمنوا" کہا جانے والا فعل ہے جو نائب فاعل کی جگہ ہے) اور فرمان: "جس دن سچوں کو ان کا سچ فائدہ دے گا" (یہاں "صدقھم" فاعل ہے) اور ان کا قول: "معیدی کے بارے میں سننا، اسے دیکھنے سے بہتر ہے۔" (یہاں "تسمع" اور "أن ترا" سننے اور دیکھنے کا حدث مراد ہے جو مبتدا کی جگہ ہیں)۔ اور یہاں مصدر (إنذار) کی بجائے فعل (أنذرتھم، لم تنذرھم) کی طرف رجوع اس لیے کیا گیا کہ اس میں تجدد (بار بار ہونا) کا وہم (اشارہ) ہے، اور ہمزہ (أ) اور أم کا اس پر داخل ہونا اچھا

لگتا ہے' اس لیے کہ یہ برابری کے معنی کو پختہ اور موکد کرتے ہیں۔ پس یہ دونوں (ہمزہ اور اَم) استفہام (سوال) کے معنی سے صرف برابری کے معنی کے لیے خالی کیے گئے ہیں' جیسا کہ حروفِ ندا (پکارنے والے حروف) صرف تخصیص (خاص کرنے) کے لیے طلب (پکارنے) کے معنی سے خالی کیے جاتے ہیں' جیسے ان کے قول میں: "اے اللہ' ہمیں بخش دے اے جماعت (عصابة)!" اور الإنذار (ڈرانا) التخویف (خوف دلانا) ہے۔ اس سے مراد اللہ کے عذاب سے ڈرانا ہے۔ اور اللہ نے صرف اسی (ڈرانے) پر اکتفا کیا ہے' بشارت (خوشخبری) کے بجائے' کیونکہ وہ دل میں زیادہ اثر انگیز اور نفس پر زیادہ سخت تاثیر رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے کہ نقصان کو دور کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ اہم ہے۔ پس جب ان میں (کافروں میں) ڈرانا ہی نفع نہ دے' تو (یہ بتانا کہ) بشارت بھی نفع نہ دے گی' یہ بات زیادہ واضح ہے۔ (یا بشارت نہ دینا زیادہ مناسب تھا)۔

تشریح:

جملہ {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} کی نحوی ترکیب اور "سَوَاءٌ" کا معنی

قوله: {سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ خبر إن...}

مصنفؒ آیت کریمہ {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ} کے جزء {سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} کی نحوی حیثیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ پورا جملہ ماقبل میں مذکور "إِنَّ" (جو "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا" میں ہے) کی خبر واقع ہو رہا ہے۔ یعنی "الَّذِينَ كَفَرُوا" اسم ہے "إِنَّ" کا' اور "سَواءٌ عَلَيْهِمْ..." اس کی خبر ہے۔

"سَوَاءٌ" کی لغوی و نحوی حقیقت

قوله: {...وسواء اسم بمعنى الاستواء، نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى: تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...}

مصنفؒ لفظ "سَوَاءٌ" کی لغوی و نحوی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ دراصل ایک اسم ہے جو مصدر "اِسْتِوَاء" (برابر ہونا' یکساں ہونا) کے معنی دیتا ہے۔ مزید یہ کہ جس طرح کبھی کبھی مصادر کو بطور صفت (نعت) استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً: رَجلٌ عَدْلٌ' یعنی عادل مرد)' اسی طرح "سَوَاءٌ" بھی بطور صفت استعمال ہوتا ہے۔ اس کی مثال قرآن کریم سے پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: {تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ} (آل عمران: 64)' یہاں "سَوَاءٍ" لفظ "كَلِمَةٍ" کی صفت واقع ہوا ہے' یعنی ایسی بات جو برابر ہے۔

"سَوَاءٌ" کے خبرِ "إِنَّ" ہونے کی پہلی ممکنہ ترکیب

قوله: {...رفع بأنه خبر إن وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل: إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه...}

مصنفؒ یہاں "سَوَاءٌ" کے خبرِ "إِنَّ" ہونے کی پہلی ممکنہ ترکیب بیان فرماتے ہیں۔ اس ترکیب کے مطابق: "سَوَاءٌ" مرفوع ہے کیونکہ یہ "إِنَّ" کی خبر ہے۔ اس کے بعد پورا جملہ {أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} (آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں) محلِ رفع میں ہے کیونکہ یہ "سَوَاءٌ" کا فاعل ہے۔ چونکہ "سَوَاءٌ" مصدر (بمعنی استواء) کی طرح عمل کرتا ہے' اس لیے اس نے اپنے بعد والے جملے کو فاعلیت کی بناء پر رفع دیا ہے۔ اس صورت میں آیت کی تقدیر (اصل عبارت) یوں ہو گی: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ إِنْذَارُكَ وَعَدَمُ

إِنْذَارِكَ" (بے شک جن لوگوں نے کفر کیا، ان پر آپ کا ڈرانا اور آپ کا نہ ڈرانا برابر ہے)۔ یعنی "إنذار" اور "عدمِ إنذار" یہ دونوں مل کر "مستو" (سواء) کا فاعل بن رہے ہیں۔

"سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ" کی دوسری ممکنہ ترکیب

قوله: {...أو بأنه خبر لما بعده بمعنى: إنذارك وعدمه سيان عليهم، والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له...}

مصنفؒ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ" کی دوسری ممکنہ ترکیب بیان کرتے ہیں۔ اس ترکیب کے مطابق: جملہ {أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} مبتدأ مؤخر ہے۔ چونکہ یہ جملہ دراصل مصدر کی تاویل میں ہے (یعنی "إِنْذَارُكَ وَعَدَمُهُ")، اس لیے اس کا مبتدأ واقع ہونا درست ہے۔ "سَوَاءٌ" خبر مقدم ہے۔ "عَلَيْهِمْ" متعلق ہے "سَوَاءٌ" کے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا: "آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا، یہ دونوں باتیں ان (کافروں) پر برابر ہیں۔" اس ترکیب میں {أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} ایک اسم کے حکم میں ہو کر مبتدأ بن رہا ہے۔

۔ فعل کا اسم کی جگہ استعمال اور اس کی شرائط

قوله: {والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له، أما لو أطلق وأريد به اللفظ، أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً على الاتساع فهو كالاسم في الإضافة، والإسناد إليه كقوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا وقوله: يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ وقولهم: تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ.}

مصنفؒ یہاں ایک اہم نحوی قاعدہ بیان فرمارہے ہیں کہ فعل کو کب اسم کی جگہ (مثلاً مبتدأ یا مضاف الیہ کے طور پر) استعمال کیا جا سکتا ہے۔ امتناع کی صورت: فرماتے ہیں کہ فعل کو براہ راست مبتدأ یا خبر بنانا (یا اس کی طرف اضافت کرنا) اس وقت ممنوع ہوتا ہے جب فعل سے اس کا وہ مکمل حقیقی معنی مراد ہو جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہے، یعنی "حَدَثٌ مُقْتَرِنٌ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ" (وہ کام جو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ ملا ہوا ہو)۔ جواز کی صورتیں: لیکن اگر فعل بول کر اس سے مراد: محض اس کا لفظ ہو: جیسے کوئی کہے: "ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ" (ضرب ایک فعل ماضی ہے)۔ یہاں "ضَرَبَ" مبتدأ ہے اور اس سے مراد خود یہ لفظ ہے۔ یا اس فعل کا مطلق حدث (کام) مراد ہو، نہ کہ زمانے کے ساتھ مقترن حدث: یعنی فعل کو مصدر کے معنی میں لے لیا جائے (علی سبیل الاتساع یعنی مجازی طور پر)۔ ایسی صورت میں وہ فعل اسم کی طرح ہو جاتا ہے اور اس کی طرف اضافت بھی کی جا سکتی ہے (جیسے مثال میں {يَوْمُ يَنْفَعُ} میں "یوم" کی اضافت "ینفع" کی طرف جو مصدر کی تاویل میں ہے یعنی "يومُ نفعِ الصادقين") اور اس کی طرف اسناد بھی کی جا سکتی ہے (یعنی اسے مبتدأ یا فاعل وغیرہ بنایا جا سکتا ہے)۔ مثالیں: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا} (البقرة13): یہاں "آمِنُوا" (فعل امر) "قِيلَ" کا نائب فاعل ہے، یعنی "قَوْلُ آمِنُوا" مراد ہے۔ {يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ} (المائدة119): یہاں "يَنْفَعُ" مضاف الیہ ہے "يَوْمُ" کا، یعنی "يومُ نَفْعِ الصادقين"۔ عربوں کا مقولہ "تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ" (معیدی (ایک شخص کا نام) کے بارے میں سن لینا اسے دیکھنے سے بہتر ہے): یہاں "تَسْمَعُ" مبتدأ ہے، یعنی "سَمَاعُكَ" یا "أَنْ تَسْمَعَ" مراد ہے۔ آیتِ زیر بحث میں {أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} بھی اسی قبیل سے ہے کہ یہ "إِنْذَارُكَ وَعَدَمُ إِنْذَارِكَ" کی تاویل میں ہو کر مبتدأ واقع ہو رہا ہے (دوسری ترکیب کے مطابق)۔

۔ مصدر کے بجائے فعل استعمال کرنے کی بلاغی حکمت

قوله :{وإنما عدل هاهنا عن المصدر إلى الفعل لما فيه من إيهام التجدد وحسن دخول الهمزة، وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده…}

مصنفؒ اس نکتے کی طرف توجہ دلا رہے ہیں کہ اگرچہ {أَأَنذَرْتَهُمْ} کو مصدر "اِنذارُکَ" کی تاویل میں لیا جا سکتا ہے، لیکن قرآن نے براہِ راست مصدر استعمال کرنے کے بجائے فعل کا صیغہ کیوں اختیار کیا؟ اس کی چند بلاغی حکمتیں بیان فرماتے ہیں: إیهام التجدد (تجدد کا اشارہ): فعل میں، مصدر کی بنسبت، کام کے ہونے اور اس کے تجدد (وقتاً فوقتاً صادر ہونے) کا مفہوم زیادہ واضح ہوتا ہے۔ یہاں فعل استعمال کر کے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ آپ کا انذار (ڈرانا) خواہ ایک بار ہو یا بار بار، نیا ہو یا پرانا، ان کے لیے یکساں ہے۔ حسن دخول الهمزة وأم عليه (ہمزہ اور "اَمْ" کے دخول کا موزوں ہونا): ہمزہ استفہام (اَ) اور "اَمْ" (جو تسویہ کے لیے ہے) کا استعمال فعل پر زیادہ فطری اور اسلوبِ عرب کے زیادہ موافق ہے، بہ نسبت مصدر کے۔ {أَإِنْذَارُكَ أَمْ عَدَمُهُ} کہنے کے بجائے {أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ} کہنا زیادہ فصیح اور بلیغ ہے۔ تقریر معنی الاستواء وتاکیدہ (برابری کے معنی کو ثابت اور موکد کرنا): فعل کی صورت میں ہمزہ اور "اَمْ" کا استعمال برابری کے معنی کو زیادہ قوت اور تاکید کے ساتھ بیان کرتا ہے۔

• "اَ" (ہمزہ) اور "اَمْ" کا معنوی استعمال؛

قوله :{…فإنهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء، كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم :اللهم اغفر لنا أيتها العصابة.}

مصنفؒ یہاں "اَ" (ہمزہ) اور "اَمْ" کے معنوی استعمال پر روشنی ڈال رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگرچہ "اَ" (ہمزہ) اور "اَمْ" عموماً استفہام (سوال پوچھنے) کے لیے آتے ہیں، لیکن اس آیت میں یہ اپنے حقیقی استفہامی معنی میں استعمال نہیں ہوئے، بلکہ انہیں استفہام کے معنی سے خالی کر کے محض "استواء" یعنی برابری کا مفہوم پیدا کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔ یعنی ان کا مقصد یہ بتانا ہے کہ یہ دونوں صورتیں (ڈرانا اور نہ ڈرانا) برابر ہیں۔ اسے "ہمزہ تسویہ" کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح کبھی حروفِ نداء (جیسے "یا"، "اَیا" وغیرہ) اپنے اصل معنی، یعنی کسی کو پکارنا اور متوجہ کرنا (طلب)، سے مجرد ہو کر محض "تخصیص" (کسی کو خاص کرنے) کا فائدہ دیتے ہیں۔ جیسے عربوں کے اس قول میں: "اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ" (اے اللہ! ہماری مغفرت فرما، اے جماعت!) یہاں "أَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ" میں نداء کا مقصد کسی غائب یا غیر متوجہ گروہ کو پکارنا نہیں، بلکہ حاضر اور متوجہ گروہ کو خاص طور پر مخاطب کرنا اور اختصاص پیدا کرنا ہے۔ اسی طرح یہاں ہمزہ اور "اَمْ" بھی اپنے اصل معنی سے ہٹ کر ایک خاص معنوی فائدہ (استواء) دے رہے ہیں۔

• "الِانذار" کا معنی اور صرف اسی پر اکتفاء کرنے کی وجہ؛

قوله :{والإنذار :التخويف أريد به التخويف من عذاب الله…}

مصنفؒ لفظ "الِانذار" کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے "التَّخْوِیف" یعنی کسی کو (کسی آنے والے خطرے یا بری چیز سے) ڈرانا، آگاہ کرنا۔ اور آیت میں اس سے خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے عذاب سے ڈرانا مراد ہے۔

انذار پر اکتفاء کی پہلی وجہ

قوله :{وإنما اقتصر عليه دون البشارة لأنه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس…}

مصنفؒ اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ آیت میں صرف "انذار" (ڈرانے) کا ذکر کیوں کیا گیا' "بشارت" (خوشخبری دینے) کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا' حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشیر و نذیر دونوں ہیں۔ پہلی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ ڈرانا' خوشخبری دینے کے مقابلے میں' دل پر زیادہ گہرا اثر ڈالتا ہے (أَوْقَعُ فِي الْقَلْبِ) اور نفس انسانی پر اس کا تاثر زیادہ شدید ہوتا ہے (أَشَدُّ تَأْثِيرًا فِي النَّفْسِ)۔ انسان بری خبر یا خطرے سے زیادہ چوکنا ہوتا ہے۔

انذار پر اکتفاء کی دوسری وجہ

قوله :{...من حيث إن دفع الضر أهم من جلب النفع...}

مصنفؒ انذار پر اکتفاء کی دوسری وجہ بیان کرتے ہوئے ایک عمومی اصول ذکر فرماتے ہیں کہ انسانی فطرت میں نقصان سے بچنے کی فکر' فائدہ حاصل کرنے کی خواہش سے زیادہ قوی اور اہم ہوتی ہے (دَفْعُ الضَّرَرِ أَهَمُّ مِنْ جَلْبِ النَّفْعِ)۔ لہٰذا' جو چیز نقصان سے بچانے والی ہو (یعنی انذار)' وہ زیادہ موثر ہونی چاہیے۔

کافروں کے لئے بشارت کا غیر مفید ہونا

قوله :{...فإذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى}

مذکورہ بالا دو وجوہات کی بناء پر مصنفؒ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب ان کافروں کی یہ حالت ہے کہ "انذار" (ڈرانا) — جو کہ زیادہ موثر اور اہم محرک ہے — بھی ان پر اثر انداز نہیں ہوتا اور انہیں کفر سے باز نہیں رکھتا' تو پھر "بشارت" (خوشخبری) تو بدرجہ اولیٰ ان کے حق میں غیر موثر اور بے فائدہ ہوگی۔ یعنی جب سخت بات اثر نہیں کر رہی تو نرم بات کیسے کرے گی؟ لہٰذا' انذار کے ذکر پر اکتفاء کرنا ہی کافی تھا' کیونکہ اس سے بشارت کا غیر مفید ہونا خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔

"أَأَنْذَرْتَهُمْ" کی قراءات اور لغوی نکات

وقرئ أَأَنْذَرْتَهُمْ بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين، وقلبها ألفاً وهو لحن لأن المتحركة لا تقلب، ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حده، وبتوسيط ألف بينهما محققتين، وبتوسيطها والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية، وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.

ترجمہ:

اور "أَأَنْذَرْتَهُمْ" کو پڑھا گیا ہے دونوں ہمزوں کو محقق (واضح) کر کے' اور دوسرے (ہمزہ) کو "بین بین" (ہمزہ اور مابعد حرف کی حرکت کے درمیان آواز) کر کے خفیف پڑھ کر' اور اسے (دوسرے ہمزہ کو) الف بنا کر' اور یہ (الف بنانا) ایک نحوی غلطی (لحن) ہے کیونکہ متحرک (جس پر حرکت ہو) کو بدلا نہیں جاتا' اور کیونکہ یہ جائز حد سے ہٹ کر دو ساکنوں کو جمع کرنے کا باعث بنتا ہے۔ اور ان دونوں (ہمزوں) کے درمیان الف کا اضافہ کر کے' دونوں (ہمزوں کو) محقق (واضح) پڑھ کر' اور اس (الف) کا اضافہ کر کے اور دوسرے (ہمزہ) کو "بین بین" پڑھ کر بھی (پڑھا گیا ہے)۔ اور استفہامیہ (پہلے) ہمزہ کو حذف کر کے بھی (پڑھا گیا ہے)' اور اسے (پہلے ہمزہ کو) حذف کر کے اس کی حرکت کو اس سے پہلے والے ساکن پر ڈال کر بھی (پڑھا گیا ہے)۔

تشریح:

تحقیق ہمزتین اور تخفیف ثانیہ بین بین

وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين...

مصنفؒ یہاں فرماتے ہیں کہ "أأنذرتهم" کی ایک قراءت دو ہمزوں کی تحقیق کے ساتھ ہے، یعنی دونوں ہمزوں کو واضح طور پر ادا کیا جائے۔ اور دوسری قراءت میں دوسرے ہمزے کو تخفیف کے ساتھ "بین بین" پڑھا جاتا ہے، جس کا مطلب ہے کہ اسے الف اور ہمزہ کے درمیان کی آواز کے ساتھ ادا کیا جائے۔ یہ قراءت کا ایک معروف طریقہ ہے جو تلفظ کو آسان بنانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

قلبِ ہمزہ اور اس کی ممانعت

...وقلبها ألفاً وهو لحن لأن المتحركة لا تقلب، ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حده...

مصنفؒ اس کے بعد اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ دوسرے ہمزے کو الف سے بدلنا لحن (غلطی) ہے۔ اس کی دو اہم وجوہات بیان فرماتے ہیں:

لأن المتحركة لا تقلب :

ہمزہ جو متحرک (حرکت والا) ہو، اسے الف سے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ صرف ساکن ہمزہ ہی بعض اوقات الف سے تبدیل ہوتا ہے۔

ولأنه يؤدي إلى جمع الساكنين على غير حده :

ہمزہ کو الف سے بدلنے کی صورت میں دو ساکن حروف اکٹھے ہو جائیں گے، جو کہ عربی زبان کے قواعد کے خلاف ہے۔ "أأنذرتهم" میں "أَ" کے بعد "ان" آتا ہے، اگر ہمزہ کو الف سے بدلیں تو "ءا" کی صورت بنتی ہے، جس سے دو ساکن (الف اور نون) ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں، جو عربی زبان میں خاص شرائط کے بغیر جائز نہیں۔

توسطِ الف بین ہمزتین...

وبتوسيط ألف بينهما محققتين، وبتوسيطها والثانية بين بين

...مصنفؒ آگے فرماتے ہیں کہ ایک اور قراءت میں دونوں ہمزوں کے درمیان الف کا اضافہ کیا جاتا ہے، اور اس صورت میں دونوں ہمزے محققتین (واضح) پڑھے جاتے ہیں۔ یعنی "أاأنذرتهم" کی صورت بنتی ہے۔ دوسری صورت یہ بیان کرتے ہیں کہ دونوں ہمزوں کے درمیان الف کے اضافے کے ساتھ دوسرے ہمزے کو "بین بین" پڑھا جائے۔ یعنی "أاأنذرتهم" میں دوسرا ہمزہ تخفیف کے ساتھ ادا ہو۔ یہ بھی قراءت کا ایک معتبر طریقہ ہے جس میں تخفیف اور الف کا جمع ہوتا ہے۔

حذفِ ہمزہ استفہامیہ۔

..وبحذف الاستفهامية، وبحذفها وإلقاء حركتها على الساكن قبلها.

مصنفؒ آخر میں یہ وضاحت فرماتے ہیں کہ ایک قراءت میں استفہامیہ ہمزہ (پہلا ہمزہ) کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یعنی "أنذرتهم" پڑھا جاتا ہے جس سے استفہام کا مفہوم سیاق و سباق سے سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کی مزید ایک صورت یہ بیان فرماتے ہیں کہ استفہامیہ ہمزہ کو حذف کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی حرکت (فتحہ) کو اس سے پہلے والے ساکن حرف پر منتقل کر دیا جائے۔ یہ بھی قراءت کا ایک خاص قاعدہ ہے جہاں تلفظ کو آسان بنانے کے لیے حرکت کی منتقلی کی جاتی ہے۔

"لَا يُؤْمِنُونَ" :کافروں کا انجام اور متعلقہ مباحث

لَا يُؤْمِنُونَ جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها أو حال مؤكدة. أو بدل عنه. أو خبر إن

والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم. والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان، فلو آمنوا انقلب خبره كذبا. وشمل إيمانهم بأنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان، والحق أن التكليف بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً من حيث إن الأحكام لا تستدعي غرضاً سيما الامتثال، لكنه غير واقع للاستقراء، والإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره، وفائدة الإنذار بعد العلم بأنه لا ينجع إلزام الحجة، وحيازة الرسول فضل الإبلاغ، ولذلك قال سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ولم يقل سواء عليك. كما قال لعبدة الأصنام سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ. وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات.

ترجمہ؛

لَا يُؤْمِنُونَ (وہ ایمان نہیں لائیں گے) یہ جملہ پچھلی بات ("سواء علیھم..." والی بات) کی جو اجمالی (مختصر) تھی، اس کی تفسیر (تفصیل) ہے۔ پس اس کا کوئی (نحوی) محل نہیں۔ یا یہ حالِ موکدہ ہے۔ یا اس (پچھلے جملے) سے بدل ہے۔ یا (یہ جملہ) "إنّ" کی خبر ہے اور اس سے پہلے والا جملہ ("سواء علیھم...") ایک جملہ معترضہ (درمیان میں آنے والا جملہ) ہے جو حکم کی علت (وجہ) کو بیان کر رہا ہے۔ اور یہ آیت ان دلائل میں سے ہے جس سے ان لوگوں نے استدلال کیا جو تکلیفِ مالا یطاق (ایسی چیز کا حکم دینا جو بس سے باہر ہو) کو جائز مانتے ہیں۔ پس بیشک اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کے بارے میں خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، اور (اس کے باوجود) انہیں ایمان کا حکم دیا۔ پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی خبر جھوٹ ہو جاتی۔ اور ان کا ایمان لانا اس بات کو بھی شامل ہوتا کہ وہ ایمان لائیں کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، پس دو متضاد چیزیں جمع ہو جاتیں۔ (یہ تکلیف مالا یطاق کے قائلین کا مزید استدلال ہے)۔ اور حق یہ ہے کہ بذاتِ خود ناممکن چیز کا حکم دینا عقلی طور پر اگرچہ جائز ہو اس لحاظ سے کہ احکام کے لیے کوئی غرض ضروری نہیں، خصوصاً امتثال (فرماں برداری)، لیکن استقراء (تمام نصوص کے جائزے) سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً ایسا حکم واقع نہیں ہوا۔ اور کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کی خبر دینا اس پر قدرت کو ختم نہیں کرتا، جیسے اللہ کا اپنے بارے میں یا بندے کے اپنے اختیار سے کیے جانے والے کام کے بارے میں خبر دینا (اللہ کے خبر دینے سے بندے کا اختیار ختم نہیں ہوتا)۔ اور اس علم کے باوجود ڈرانے کا فائدہ کہ وہ نفع نہیں دے گا یہ ہے کہ (ان پر) حجت قائم ہو جائے، اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ابلاغ کا فضل (اجر و ثواب) حاصل کر لیں۔ اور اسی لیے اللہ نے کہا: "سواء علیھم" (ان کے لیے برابر ہے)، یہ نہیں کہا "سواء علیک" (آپ کے لیے برابر ہے)۔ جیسا کہ اللہ نے بتوں کو پوجنے والوں سے کہا (اپنے بتوں کے بارے میں): "سواء علیکم أدعوتموھم أم أنتم صامتون" (تمہارے لیے برابر ہے، چاہے تم انہیں پکارو یا تم خاموش رہو)۔ (یہاں بتوں کی بے حسی کی وجہ سے پکارنے والوں کا فعل بے اثر ہے)۔ اور اس آیت میں غیب کی خبر ہے جیسا وہ (حقیقت میں) ہے۔ اگر اسم موصول (الذین) سے مخصوص افراد مراد ہوں تو یہ معجزات میں سے ہے۔

تشریح:

"لایؤمنون" کا نحوی محل؛

لَا يُؤْمِنُونَ جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها أو حال مؤكدة. أو بدل عنه. أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم.

مصنفؒ اس جملے کے نحوی مقام کے بارے میں چند احتمالات بیان فرماتے ہیں:

جملہ مفسرۃ لإجمال ماقبلہا :

مصنفؒ کا پہلا قول یہ ہے کہ "لایؤمنون" اپنے سے پہلے کلام (جو کہ اجمالی ہے) کی تفسیر ہے۔ یہ جملہ اس بات کو واضح کر رہا ہے کہ "سواء علیہم" کے بعد کس چیز میں استواء (برابری) ہے۔ چونکہ یہ جملہ تفسیری ہے' اس لیے اس کا کوئی خاص محل اعراب نہیں ہے۔

حال موکدہ :

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال موکدہ ہے' جو اپنے ماقبل کی تاکید کر رہا ہے۔ اس صورت میں بھی اس کا محل اعراب نہیں ہوگا۔

بدل عنہ :

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ اپنے ماقبل سے بدل ہے' یعنی ماقبل سے بدل کے طور پر آیا ہے۔

خبر إن :

چوتھا اور اہم احتمال یہ ہے کہ یہ جملہ "إِنَّ" کی خبر ہے۔ اس صورت میں "إِنَّ" کے بعد آنے والا جملہ (غالباً وہ جس میں استواء کا ذکر ہے) اعتراضیہ ہوگا' اور یہ اعتراض جملہ اس حکم کی علت کو بیان کر رہا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "إِنَّ" کے بعد کے کلام کا مقصد حکم کی وجہ بیان کرنا ہے' اور "لایؤمنون" اس "إِنَّ" کی خبر بن کر اصلی بات بتا رہا ہے۔

مسئلہ تکلیف مالا یطاق اور آیت سے استدلال؛

والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق، فإنه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے دلائل میں سے ہے جو تکلیف مالا یطاق (ایسے کام کی ذمہ داری دینا جو طاقت سے باہر ہو) کو جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان (کافروں) کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے' مگر اس کے باوجود انہیں ایمان لانے کا حکم دیا ہے۔ اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ تعالیٰ کی خبر جھوٹی ثابت ہوتی۔ نیز' ان کا ایمان لانا اس بات کے خلاف ہوتا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے' جس سے دو متضاد چیزیں (ایمان لانا اور ایمان نہ لانا) جمع ہو جاتیں۔

مصنفؒ اس کے بعد اپنا حق (صحیح) موقف بیان فرماتے ہیں:

ممتنع لذاتہ کی تکلیف :

وہ فرماتے ہیں کہ ایسا کام جو اپنی ذات میں ناممکن ہو' اس کی تکلیف (ذمہ داری دینا) عقلاً تو جائز ہے (کیونکہ احکام کا مقصد ہمیشہ غرض کا حصول نہیں ہوتا' خاص طور پر امتثال یعنی تعمیل)' لیکن استقراء (تحقیق اور مشاہدے) سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کام نہیں کرتے۔ یعنی' اگرچہ عقلاً یہ ممکن ہے کہ اللہ ایسا حکم دے' لیکن عملی طور پر ایسا نہیں ہوتا۔

إخبار اور قدرت :

اللہ تعالیٰ کا کسی چیز کے واقع ہونے یا نہ ہونے کی خبر دینا اس چیز پر قدرت کو ختم نہیں کرتا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ اپنے افعال یا بندے کے اپنے اختیار سے کیے جانے والے افعال کی خبر دیتے ہیں' وہ ان پر ان کی قدرت کو نہیں چھینتا۔ خبر دینا ایک الگ چیز ہے' قدرت ایک الگ چیز۔

انذار کی فائدہ :

مصنفؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم تھا کہ ان لوگوں کو انذار (ڈرانا) فائدہ نہیں دے گا، پھر بھی انذار کا فائدہ حجت کو قائم کرنا ہے تاکہ ان کے پاس کوئی عذر نہ رہے۔ اور دوسرا فائدہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کو ابلاغ کی فضیلت حاصل ہو۔

سواء علیہم کی حکمت :

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے "سواء علیہم" فرمایا، "سواء علیک" نہیں فرمایا۔ یعنی یہ معاملہ ان کے لیے برابر ہے، آپ کے لیے نہیں۔ آپ کا کام تبلیغ ہے اور آپ کو اس کا ثواب ملے گا۔ اس کی مثال دوسری آیت میں بھی ہے جہاں بت پرستوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: سَواءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ (ان کے لیے برابر ہے کہ تم انہیں پکارو یا خاموش رہو)۔ یہاں بھی معاملہ معبودوں کے لیے برابر ہے، بندوں کے لیے نہیں۔

غیب کی خبر اور معجزہ؛

وفي الآية إخبار بالغيب على ما هو به إن أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات.

مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ اس آیت میں غیب کی خبر ہے۔ اگر یہاں "الَّذِينَ كَفَرُوا" سے مراد خاص افراد ہوں، جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور پھر ویسا ہی ہوا، تو یہ آیت معجزات میں سے شمار ہو گی، کیونکہ اس میں مستقبل کی ایسی خبر دی گئی جو بالکل اسی طرح وقوع پذیر ہوئی۔ یہ قرآن کریم کے اعجاز اور رسول اللہ ﷺ کی نبوت کی ایک دلیل ہے۔

[سورة البقرة (2) : آية 7]

"خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ" : مہر اور پردے کا حقیقی معنی

خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ تعليل للحكم السابق وبيان لما يقتضيه. والختم الكتم، سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لأنه كتم له والبلوغ آخره نظراً إلى أنه آخر فعل يفعل في إحرازه.

والغشاوة: فعالة من غشاه إذا غطاه، بنيت لما يشتمل على الشيء، كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي، واستقباح الإيمان والطاعات بسبب غيهم، وانهماكهم في التقليد، وإعراضهم عن النظر الصحيح، فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق، وأسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الأنفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين، فتصير كأنها غُطي عليها. وحيل بينها وبين الإبصار، وسماه على الاستعارة ختماً وتغشية.

ترجمہ؛

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (اللہ نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر مہر لگا دی ہے، اور ان کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہے)، یہ سابقہ حکم (کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے) کی علت (وجہ) اور اس چیز کا بیان ہے جو اسے لازم ٹھہراتی ہے۔ اور الختم (مہر لگانا) الکتم (چھپانا) ہے۔ کسی چیز پر مہر لگا کر اسے پختہ کرنے کا نام اسی لیے یہ رکھا گیا ہے کیونکہ یہ اس (کے اندر کی چیز) کو چھپا دیتا ہے، اور اس کا آخری حد تک پہنچنا بھی اسی معنی میں ہے کہ یہ (مہر لگانا) کسی چیز کو محفوظ کرنے میں کیا جانے والا آخری کام ہے۔ اور الغشاوة (پردہ) "فعالة" (وزن) پر ہے "غشاہ" سے جب اس کا معنی "اسے ڈھانپ لیا" ہو۔ اسے ایسی چیز کے لیے بنایا جاتا ہے جو کسی چیز کو گھیر لے یا

ڈھانپ لے، جیسے پٹی (عصابۃ) اور عمامہ (پگڑی)۔ اور حقیقت میں (جسمانی طور پر) کوئی مہر یا پردہ نہیں۔ بلکہ ان دونوں (مہر اور پردے) سے مراد یہ ہے کہ ان کے نفسوں میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو انہیں کفر اور نافرمانیوں کو اچھا سمجھنے، اور ایمان اور فرمانبرداری کو برا سمجھنے کی عادت ڈال دیتی ہے۔ یہ ان کی گمراہی، تقلید میں غرق ہونے، اور صحیح غور و فکر سے منہ موڑنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ کیفیت ان کے دلوں کو ایسا بنا دیتی ہے کہ حق ان میں داخل نہیں ہو پاتا، اور ان کے کان اس (حق کو) سننے سے نفرت کرنے لگتے ہیں، پس گویا ان پر مہر لگا کر انہیں پختہ کر دیا گیا ہے۔ اور ان کی آنکھیں ان کے لیے اپنی ذات میں اور کائنات میں قائم کی گئی نشانیوں کو اس طرح نہیں دیکھ پاتیں جیسے بصیرت والوں کی آنکھیں دیکھتی ہیں، پس گویا ان پر پردہ ڈال دیا گیا ہے۔ اور ان کی آنکھوں اور دیکھنے کے درمیان رکاوٹ ڈال دی گئی ہے۔ اور اللہ نے اس (کیفیت اور اس کے اثرات) کو استعارے کے طور پر مہر اور پردہ ڈالنے کا نام دیا ہے۔

تشریح:

حکمِ سابق کی علت اور اس کا اقتضاء

تعليل للحكمِ السابق وبيان لما يقتضيه.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اپنے سے پہلے مذکور حکم کی علت (وجہ) کو بیان کر رہی ہے اور اس کے اقتضاء (نتیجہ) کو واضح کر رہی ہے۔ یعنی کفار کے ایمان نہ لانے اور ان کے لیے انذار کے بے فائدہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں، سماعتوں اور بصارتوں پر مہر لگا دی ہے۔

"ختم" اور "غشاوۃ" کا لغوی معنی:

والختم الكتم، سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لأنه كتم له والبلوغ آخره نظراً إلى أنه آخر فعل يفعل في إحرازه. والغشاوة: فعالة من غشاه إذا غطاه، بنيت لما يشتمل على الشيء، كالعصابة والعمامة.

مصنفؒ سب سے پہلے "ختم" اور "غشاوۃ" کے لغوی معنی بیان فرماتے ہیں: الختم: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ختم کا لغوی معنی "کتم" یعنی چھپانا ہے۔ اسے کسی چیز پر مہر لگانے کے عمل سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ مہر لگانے سے اس چیز کو بند کر کے چھپا دیا جاتا ہے اور اس پر مکمل تصرف کر لیا جاتا ہے۔ یہ "اخیر میں کسی چیز کو مکمل کرنے" کے معنی میں بھی آتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ کسی چیز کو محفوظ کرنے کا آخری عمل ہوتا ہے۔

الغشاوۃ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "غشاوۃ" فعالۃ کے وزن پر ہے جو "غشاہ" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی "اس نے اس کو ڈھانپ دیا" ہے۔ یہ ایسے اسم کے لیے بنایا گیا ہے جو کسی چیز کو مکمل طور پر ڈھانپ لے، جیسے "عصابۃ" (پٹی یا دستار) اور "عمامۃ" (پگڑی)۔

مجازی معنی اور حقیقی کیفیت کی نفی:

ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم

یہاں مصنفؒ اس آیت کے معنوی گہرائی کو بیان فرماتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ: حقیقی ختم یا ڈھانپنا نہیں: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "ختم" (مہر) اور "تغشیۃ" (ڈھانپنا) کا اطلاق حقیقت کے معنی میں نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حقیقتاً ان کے دلوں پر مہر نہیں لگائی اور ان کی سماعت و بصارت کو جسمانی طور پر نہیں ڈھانپا۔ مراد باطنی کیفیت: بلکہ ان سے مراد یہ ہے کہ ان کے نفوس میں ایک ایسی

باطنی کیفیت اور حالت پیدا ہو گئی ہے جو انہیں کفر اور گناہوں کو پسند کرنے اور ایمان و اطاعت کو ناپسند کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

اس کیفیت کی وجوہات :

یہ کیفیت ان کی "غی" (گمراہی)، "انہماک فی التقلید" (تقلید میں غرق ہونے) اور "اعراض عن النظر الصحیح" (صحیح غور و فکر سے منہ موڑنے) کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ دل، سماعت اور بصارت پر اثرات: اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ: قلوبھم بحیث لاینفذ فیھا الحق: ان کے دل ایسے ہو جاتے ہیں کہ ان میں حق نفوذ نہیں کر سکتا۔ أسماعھم تعاف استماعہ فتصیر کأنھا مستوثق منھا بالختم: ان کی سماعتیں حق کو سننے سے نفرت کرتی ہیں، اس طرح گویا ان پر مہر لگ گئی ہے۔ أبصارھم لا تجتلی الآیات المنصوبۃ لھم فی الأنفس والآفاق کما تجتلیھا أعین المستبصرین: ان کی آنکھیں ان آیات (نشانات) کو نہیں دیکھ پاتیں جو ان کے لیے اپنے نفسوں میں اور آفاق میں نصب کی گئی ہیں، جیسا کہ بصیرت رکھنے والوں کی آنکھیں دیکھتی ہیں۔ فتصیر کأنھا غُطی علیھا. وحیل بینھا وبین الإبصار: پس ان کی آنکھیں ایسی ہو جاتی ہیں جیسے ان پر پردہ ڈال دیا گیا ہو اور انہیں دیکھنے سے روک دیا گیا ہو۔

استعارہ کا استعمال :

مصنفؒ آخر میں یہ واضح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کیفیت کو استعارہ کے طور پر "ختم" اور "تغشیہ" سے تعبیر فرمایا ہے، جس کا مقصد ان کی اس شدید گمراہی اور حق سے روگردانی کو بیان کرنا ہے جو ان کی اپنی بدعملیوں کا نتیجہ ہے۔

مہر اور پردے کے استعارے کی مزید وضاحت اور اس کی نسبت

أو مثل قلوبھم ومشاعرھم المؤوفة بھا بأشياء ضرب حجاب بينھا وبين الاستنفاع بھا ختماً وتغطية، وقد عبر عن إحداث ھذه الھيئة بالطبع في قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ. وبالاغفال في قوله تعالى: وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا، وبالاقساء في قوله تعالى: وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وھي من حيث إن الممكنات بأسرھا مستندة إلى الله تعالى واقعة بقدرته أسندت إليه ومن حيث إنھا مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى: بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وقوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ وردت الآية ناعية عليھم شناعة صفتھم ووخامة عاقبتھم.

ترجمہ؛

یا ان (کافروں) کے دلوں اور ان کے احساسات کی طرح، جو اس کیفیت سے ایسے ماؤف (بیمار) ہو گئے ہیں کہ ان (حواس) اور ان سے فائدہ اٹھانے کے درمیان کچھ چیزوں نے پردہ ڈال دیا ہے، جسے (اسی لیے) مہر لگانا اور ڈھانپنا کہا گیا ہے۔ اور بیشک اس کیفیت کو پیدا کرنے کو "الطبع" (مہر، چھاپ) کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان میں: "وہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر اور ان کی آنکھوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے۔" اور "الاغفال" (غافل کر دینا) کے لفظ سے اپنے فرمان میں: "اور اس کی اطاعت نہ کرو جس کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر دیا ہے۔" اور "الاقساء" (سخت کر دینا) کے لفظ سے اپنے فرمان میں: "اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت کر دیا۔" اور یہ کیفیت اس لحاظ سے کہ تمام ممکنات (جو اللہ کے علاوہ ہیں) مکمل طور پر اللہ تعالیٰ پر منحصر ہیں اور اس کی قدرت سے واقع ہوتی ہیں، اس لیے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی۔ اور اس لحاظ سے کہ یہ ان (کافروں) کے کمائے ہوئے اعمال کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "بلکہ اللہ نے ان پر ان کے کفر کی وجہ سے مہر لگا دی ہے۔"

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان : "یہ اس لیے کہ وہ ایمان لائے پھر کفر کیا، پس ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی۔" اور یہ آیت ان کی صفت کی قباحت (برائی) اور ان کے انجام کی سنگینی پر نوحہ کناں (بیان) کرتے ہوئے نازل ہوئی۔

تشریح؛

دلوں اور حواس پر حجاب کی مثال؛

أو مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختماً وتغطية.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں (جس میں ختم اور تغشیہ کا ذکر ہے) اس بات کی مثال دی گئی ہے کہ ان (کافروں) کے دل اور ان کے حواسِ خمسہ (مشاعر)، جو کہ ان کی اپنی بد عملیوں سے مؤوفۃ (آفت زدہ) ہو چکے ہیں، ایسی چیزوں کے مشابہ ہیں جن پر حجاب (پردہ) ڈال دیا گیا ہو، اور ان کے اور ان چیزوں کے درمیان ختم (مہر) اور تغطیہ (ڈھانپنے) کے ذریعے نفع اٹھانے میں رکاوٹ ڈال دی گئی ہو۔ یعنی جس طرح کسی چیز کو مہر لگا کر بند کر دیا جائے یا ڈھانپ دیا جائے تو اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، اسی طرح ان کے دل اور حواس حق کو قبول کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے سے محروم ہو گئے ہیں۔ پھر مصنفؒ اس ہیئت (حالت) کو بیان کرنے کے لیے قرآن کریم میں استعمال ہونے والے دیگر الفاظ کا ذکر فرماتے ہیں:

الطبع؛

:اللہ تعالیٰ نے اس حالت کو "طبع" (مہر لگانے) سے بھی تعبیر فرمایا ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے :أُولٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ (یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں اور کانوں اور آنکھوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے)۔ "طبع" بھی "ختم" کے ہم معنی ہے۔

الاغفال :

اور اسے "اغفال" (غافل کر دینا) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، جیسا کہ فرمان الٰہی ہے :وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا (اور اس کی اطاعت نہ کرو جس کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر دیا ہے)۔ یہاں بھی مراد حق سے اعراض اور اس سے بے خبری ہے۔

الاقساء :

نیز اسے "اقساء" (سخت کر دینا) سے بھی بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے :وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً (اور ہم نے ان کے دلوں کو سخت کر دیا)۔ یہ سب اصطلاحات ایک ہی بنیادی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں :حق کو قبول کرنے سے قلبی محرومی۔

اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد اور بندے کے کسب کا کردار؛

وهي من حيث إن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى واقعة بقدرته أسندت إليه

.یہاں مصنفؒ یہ اہم کلامی نقطہ واضح فرما رہے ہیں کہ اس "ختم" اور "طبع" جیسے عمل کی اسناد (نسبت) اللہ تعالیٰ کی طرف کیوں کی گئی ہے، اور اس میں بندے کے کسب کا کیا کردار ہے :اللہ کی طرف اسناد کا جواز :مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام حالتیں (قلبی سختی، غفلت، حق سے محرومی) چونکہ تمام ممکنات کی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت واقع ہوتی ہیں، اس لیے انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ یعنی ہر چیز بالآخر اللہ کے ارادے اور قدرت کے تابع ہے۔

بندے کے کسب کا کردار :

تاہم، اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ حالتیں ان کے اپنے اقتراف (برے اعمال اور گناہوں) کا نتیجہ ہیں۔ اس پر دو آیات

بطور دلیل پیش کی گئی ہیں: بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (بلکہ اللہ نے ان کے کفر کی وجہ سے ان پر مہر لگا دی ہے)۔ یہ آیت صراحت سے بتاتی ہے کہ مہر لگنے کا سبب ان کا اپنا کفر ہے۔ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (یہ اس لیے کہ وہ ایمان لائے، پھر کفر کیا، تو ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی)۔ یہ آیت بھی واضح کرتی ہے کہ یہ حالت ان کے ایمان کے بعد کفر اختیار کرنے کا نتیجہ ہے۔

آیت کا مقصد :

مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ اس آیت کا نزول

"ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم"

کے طور پر ہوا ہے، یعنی یہ ان کی بدترین صفت کی مذمت اور ان کے برے انجام کی خبر دینے کے لیے نازل ہوئی ہے۔ یہ آیت انہیں ان کے اپنے اعمال کے نتائج سے خبردار کر رہی ہے، نہ کہ یہ بیان کر رہی ہے کہ انہیں جبراً حق سے روکا گیا ہے۔

معتزلہ کی طرف سے آیت کریمہ کی تاویلات

واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوهاً من التأويل: الأول: أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم، شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه. الثاني: أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن. أو قلوب مقدر ختم الله عليها، ونظيره: سال به الوادي إذا هلك. وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته. الثالث: أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر، لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب. الرابع: أن أعراقهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر، ثم لم يقسرهم إبقاء على غرض التكليف، عبر عن تركه بالختم فإنه سد لإيمانهم. وفيه إشعار على تمادي أمرهم في الغي وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي. الخامس: أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل: قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ تهكماً واستهزاءً بهم كقوله تعالى: لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ الآية. السادس: أن ذلك في الآخرة، وإنما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى: وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً. السابع: أن المراد بالختم وَسْمُ قُلُوبهم بسمة تعرفها الملائكة، فيبغضونهم وينفرون عنهم، وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف إلى الله تعالى من طبع وإضلال ونحوهما.

ترجمہ:

اور معتزلہ اس (آیت) میں مضطرب (پریشان) ہوئے تو انہوں نے تاویل کی کئی صورتیں بیان کیں۔ پہلی تاویل: یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے حق سے منہ موڑا اور یہ بات ان کے دلوں میں راسخ ہو گئی یہاں تک کہ ان کی طبیعت کی طرح ہو گئی، تو اسے اس جبلی (پیدائشی) وصف سے تشبیہ دی گئی جس پر انسان کو پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسری تاویل: یہ ہے کہ اس سے مراد ان کے دلوں کی حالت کو ان جانوروں کے دلوں سے تمثیل (مثال) دینا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے سمجھ بوجھ سے خالی پیدا کیا ہے۔ یا ان دلوں سے تمثیل دینا جن کے بارے میں مقدر ہے کہ اللہ ان پر مہر لگائے گا۔ اور اس کی مثال یہ قول ہے: "وادی اس (شخص) کے ساتھ بہہ گئی" جب وہ ہلاک ہو گیا۔ اور "عنقا پرندہ اسے لے اڑا" جب اس کی غیر حاضری لمبی ہو گئی۔ تیسری تاویل: یہ ہے کہ یہ (مہر لگانا) درحقیقت شیطان کا یا کافر کا فعل ہے، لیکن چونکہ یہ فعل اس (شیطان یا کافر) سے اللہ تعالیٰ کے اسے قدرت دینے سے صادر ہوا، اس لیے اس فعل کی نسبت

اللہ کی طرف کی گئی ہے، جو فعل کو سبب (بالواسطہ وجہ) کی طرف منسوب کرنا ہے۔ چوتھی تاویل: یہ ہے کہ جب ان کی جڑیں کفر میں اس قدر پختہ اور مضبوط ہو گئیں کہ ان کے ایمان لانے کا کوئی راستہ سوائے مجبور کرنے اور زبردستی کے باقی نہ رہا، پھر اللہ نے انہیں مجبور نہیں کیا تکلیف (امر و نہی) کا مقصد باقی رکھنے کے لیے، تو اللہ نے اس (مجبور نہ کرنے) کو مہر لگانے سے تعبیر کیا، کیونکہ یہی ان کے ایمان کے لیے رکاوٹ تھی۔ اور اس (تاویل) میں ان کے گمراہی میں ڈوبے رہنے اور ضلالت و سرکشی میں ان کے انتہا تک پہنچ جانے کی طرف اشارہ ہے۔ پانچویں تاویل: یہ ہے کہ یہ (آیت) اس بات کی حکایت (نقل) ہے جو کفار کہا کرتے تھے، جیسے ان کا قول: "ہمارے دل غلافوں میں ہیں اس چیز سے جس کی طرف تو ہمیں بلا رہا ہے، اور ہمارے کانوں میں بہرہ پن ہے، اور ہمارے اور تیرے درمیان پردہ حائل ہے۔" (آیت 2:7 کو کفار کا قول ماننا) ان (کفار) پر طنز اور مذاق اڑاتے ہوئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان (سورۃ البینہ آیت ۱): "اہل کتاب اور مشرکین میں سے جو لوگ کفر کرنے والے تھے، وہ..." (یہاں تشبیہ دی گئی ہے، آیت 2:7 میں حکایت مانی گئی ہے)۔ چھٹی تاویل: یہ ہے کہ یہ (مہر لگنا) آخرت میں ہوگا، اور اسے ماضی کے صیغے سے صرف اس کے پختہ ہونے اور یقینی وقوع کی وجہ سے خبر دی گئی ہے۔ اور اس کی گواہی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دیتا ہے: "اور ہم انہیں قیامت کے دن ان کے چہروں پر اٹھائیں گے، اندھے، گونگے اور بہرے (ہو کر)۔" ساتویں تاویل: یہ ہے کہ مہر لگانے سے مراد ان کے دلوں پر ایک ایسا نشان لگا دینا ہے جسے فرشتے پہچانتے ہیں، تو وہ ان سے بغض رکھتے ہیں اور ان سے دور رہتے ہیں۔ اور اسی طریقے پر ہمارا کلام (اہل السنہ کا کلام) اور ان کا کلام (معتزلہ کا کلام) اس چیز کے بارے میں ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کی جاتی ہے، جیسے مہر لگانا (طبع)، گمراہ کرنا (اضلال) اور ان جیسی دوسری چیزیں۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے "واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوهاً من التأويل:" کے الفاظ سے اس بات کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ معتزلہ فرقہ نے آیت "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ" کے مفہوم کو سمجھنے میں اضطراب کا شکار ہو کر مختلف تاویلات (تفسیرات) پیش کیں۔ یہ اضطراب بنیادی طور پر ان کے اس عقیدے کی وجہ سے تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر کبھی ایسا ظلم نہیں کرتے کہ انہیں جبراً کفر پر مجبور کریں یا ان کے ہدایت پانے کی صلاحیت سلب کر لیں۔ چونکہ ظاہری طور پر آیت میں اللہ کی طرف سے "ختم" (مہر لگانے) کی نسبت ہے، جو جبر یہ معلوم ہوتا ہے، لہٰذا معتزلہ نے اس کی مختلف توجیہات پیش کیں تاکہ آیت کا مفہوم ان کے عدلِ الٰہی کے اصول سے ہم آہنگ ہو جائے۔

پہلی تاویل: طبعی کیفیت سے مشابہت؛

الأول: أن القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم، شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه.

معتزلہ کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے حق سے روگردانی کی اور یہ اعراض ان کے دلوں میں اتنا راسخ ہو گیا کہ ان کی طبعی عادت بن گیا، تو اس کیفیت کو اس وصف سے تشبیہ دی گئی جو کسی شخص کی تخلیق میں ہی جبلی طور پر موجود ہو۔ یعنی یہ کوئی جبری فعل نہیں بلکہ ان کے اپنے اعمال کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ایک پختہ حالت ہے جسے "ختم" سے تعبیر کیا گیا۔

دوسری تاویل: قلوبِ بہائم سے تمثیل یا مقدر ختم؛

الثاني :أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن. أو قلوب مقدر ختم الله عليها، ونظيره :سال به الوادي إذا هلك. وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته.

معتزلہ کی دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت کا مقصد ان کے دلوں کی حالت کو بہائم کے دلوں سے تشبیہ دینا ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے فہم و فراست سے خالی پیدا کیا ہے۔ یا یہ کہ ان دلوں کو ایسے دلوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن پر اللہ نے مقدر طور پر مہر لگا دی ہو۔ یعنی یہ حقیقت میں مہر نہیں لگی، بلکہ ان کی حالت مہر لگے دلوں جیسی ہے۔اس کی نظیر کے طور پر انہوں نے دو عربی محاورے پیش کیے :سال به الوادي إذا هلك :"وادی اس کے ساتھ بہہ گیا" سے مراد ہے کہ وہ ہلاک ہو گیا۔وطارت به العنقاء إذا طالت غيبته :"عنقا پرندہ اسے لے اڑا" سے مراد ہے کہ وہ بہت عرصے کے لیے غائب ہو گیا۔ان محاوروں میں بھی ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ کنایہ اور تمثیل کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔

تیسری تاویل :فعلِ شیطان یا کافر کی اللہ کی طرف اسناد؛

الثالث :أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر، لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب.

معتزلہ کی تیسری تاویل یہ ہے کہ حقیقت میں یہ فعل شیطان یا خود کافر کا ہے۔ لیکن چونکہ شیطان یا کافر کا یہ فعل بھی اللہ تعالیٰ کے "اقدار" (قدرت دینے) سے ہی صادر ہوتا ہے، یعنی اللہ نے ہی انہیں یہ قدرت دی ہے، اس لیے اس فعل کو اللہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ یہ اسناد "اسناد الفعل إلى المسبب" (فعل کو سبب کی طرف منسوب کرنا) کے اصول پر ہے۔

چوتھی تاویل :ترکِ قسر اور غی میں تمادی کا اشعار؛

الرابع :أن أعراقهم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإلجاء والقسر، ثم لم يقسرهم إبقاء على غرض التكليف، عبر عن تركه بالختم فإنه سد لإيمانهم. وفيه إشعار على تمادي أمرهم في الغي وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي.

معتزلہ کی چوتھی تاویل یہ ہے کہ جب ان کی کفر کی جڑیں اتنی گہری اور مضبوط ہو گئیں کہ ان کے ایمان کے حصول کا واحد راستہ "الإلجاء والقسر" (جبری طور پر مجبور کرنا) رہ گیا، اور اللہ تعالیٰ نے (تکلیف یعنی آزمائش کے مقصد کو برقرار رکھنے کے لیے) انہیں جبراً ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا، تو اس "ترک" (چھوڑ دینے) کو "ختم" سے تعبیر کیا گیا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ تھا کہ گویا ان کے ایمان کے راستے کو بند کر دیا گیا ہے۔ یہ تعبیر ان کے گمراہی میں مزید بڑھ جانے اور ضلالت و سرکشی میں انتہا کو پہنچ جانے کا اشارہ ہے۔

پانچویں تاویل :کفار کے قول کی حکایت؛

الخامس :أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل :قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ تهكماً واستهزاءً بهم كقوله تعالى :لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ الآية.

معتزلہ کی پانچویں تاویل یہ ہے کہ آیت میں یہ کفار کے اپنے قول کی حکایت ہے، یعنی وہ خود کہا کرتے تھے :قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں اس چیز سے جس کی طرف تم ہمیں بلاتے ہو، اور ہمارے کانوں میں بہرا پن ہے، اور ہمارے اور تمہارے درمیان پردہ ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں تہکماً (مذاقاً) اور استہزاءً (تمسخراً) ان کے قول کو بیان

فرمایا، جس طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :لَمۡ یَکُنِ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنۡ اَہۡلِ الۡکِتَابِ وَالۡمُشۡرِکِینَ... (اہلِ کتاب اور مشرکین میں سے جو کافر ہوئے...) یہاں بھی اللہ نے کفار کے بارے میں ان کے وصف کو بیان کیا۔

چھٹی تاویل :آخرت کا بیان اور ماضی کا صیغہ ؛

السادس :أن ذلك في الآخرة، وإنما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى:وَنَحۡشُرُهُمۡ يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمۡ عُمۡياً وَبُكۡماً وَصُمًّا.

معتزلہ کی چھٹی تاویل یہ ہے کہ آیت میں جس ختم کا ذکر ہے، وہ آخرت میں ہونے والا ہے۔ اور یہاں فعل ماضی کا صیغہ اس لیے استعمال کیا گیا ہے تاکہ اس کے تحقق (یقینی ہونے) اور وقوع (ہونے) میں شک نہ رہے، کیونکہ عربی زبان میں ماضی کا صیغہ یقینی الوقوع چیزوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس پر دلیل کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان پیش کیا گیا :وَنَحۡشُرُہُمۡ یَوۡمَ الۡقِیَامَۃِ عَلٰی وُجُوۡہِہِمۡ عُمۡیاً وَبُکۡماً وَصُمًّا (اور ہم انہیں قیامت کے دن ان کے چہروں کے بل اندھا، گونگا اور بہرا کر کے اٹھائیں گے)۔ یہ آیت قیامت کے دن کی حالت کو بیان کرتی ہے۔

ساتویں تاویل : قلوب پر نشان لگانا؛

السابع :أن المراد بالختم وَسۡمُ قُلُوبهم بسمة تعرفها الملائكة، فيبغضونهم وينفرون عنهم، وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف إلى الله تعالى من طبع وإضلال ونحوهما.

معتزلہ کی ساتویں تاویل یہ ہے کہ ختم سے مراد ان کے دلوں پر ایک خاص "وسم" (نشان) لگانا ہے، جسے ملائکہ پہچانتے ہیں۔ اس نشان کی وجہ سے فرشتے ان (کافروں) سے بغض رکھتے ہیں اور ان سے نفرت کرتے ہیں۔ مصنفؒ آخر میں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کا کلام اس (ہمارے یعنی اہل سنت کا قول) سے پہلے گزرا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف "طبع" (مہر لگانے) اور "اضلال" (گمراہ کرنے) جیسے افعال کی نسبت کی جاتی ہے، تو یہ درحقیقت بندوں کے اپنے اعمال اور ان کے اختیار کردہ راستے کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبری فعل۔ اس میں ایک لطیف اشارہ ہے کہ بیضاویؒ اگرچہ اہل سنت سے ہیں، لیکن بعض مسائل میں معتزلہ کے فکری رجحانات سے استفادہ کرتے ہوئے تاویل کا راستہ اختیار کرتے ہیں، تاکہ عدلِ الٰہی کے اصول پر کوئی حرف نہ آئے (اور اس کی اصل وجہ جاراللہ زمخشری معتزلی کی تفسیر الکشاف ہے چونکہ تفسیر بیضاوی کا مرکزی مآخذ وہی ہے تو ان کے اقوال کی تاویلات کرنا مجبوری ہے)۔

"وَعَلٰی سَمۡعِہِمۡ وَعَلٰی اَبۡصَارِہِمۡ غِشَاوَۃٌ" :کانوں پر مہر اور آنکھوں پر پردہ

وعَلى سَمۡعِهِمۡ معطوف على قلوبهم لقوله تعالى :وَخَتَمَ عَلَى سَمۡعِهِ وَقَلۡبِهِ وللوفاق على الوقف عليه، ولأنهما لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات، وإدراك الأبصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة، وكرر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم. ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الأصل، فإنه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع. أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم. والأبصار جمع بصر وهو :إدراك العين، وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة، وعلى العضو وكذا السمع، ولعل المراد بهما في الآية العضو لأنه أشد

مناسبة للختم والتغطية، وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى: إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ. وإنما جاز إمالتها مع الصاد لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير. وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه، وبالجار والمجرور عند الأخفش، ويؤيده العطف على الجملة الفعلية. وقرئ بالنصب على تقدير، وجعل على أبصارهم غشاوة، أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه إليه والمعنى: وختم على أبصارهم بغشاوة، وقرئ بالضم والرفع، وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها. و »غشوة« بالكسر مرفوعة، وبالفتح مرفوعة ومنصوبة و »عشاوة« بالعين الغير المعجمة.

ترجمہ:

وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ (اور ان کے کانوں پر) کا عطف "عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ" (ان کے دلوں پر) پر ہے' اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: "اور اس کے کان پر اور اس کے دل پر مہر لگا دی ہے۔" اور اس پر وقف کرنے پر ہم آہنگی کی وجہ سے بھی (کہ گویا یہ ایک مکمل بات ہے)۔اور چونکہ یہ دونوں (دل اور کان) تمام اطراف سے ادراک (سمجھنے' محسوس کرنے) میں شریک ہیں' اس لیے ان کو ان کے خاص فعل سے روکنے والی چیز مہر (ختم) کو قرار دیا گیا' جو تمام سمتوں سے روکتی ہے۔اور آنکھوں کا ادراک چونکہ صرف سامنے کی سمت سے خاص ہے' اس لیے اس کو اس کے فعل سے روکنے والی چیز پردہ (غشاوۃ) کو قرار دیا گیا جو اسی سمت سے خاص ہے۔اور حرفِ جر (علیٰ) کو دہرایا گیا ہے تاکہ یہ دونوں جگہوں (دل اور کان) پر مہر کی شدت کو زیادہ واضح کرے اور ہر ایک کے حکم (پر مہر لگنے) کے مستقل ہونے پر دلالت کرے۔اور سمع (کان) کو واحد لایا گیا ہے' التباس (شبہ' ابہام) سے بچنے کے لیے اور اصل کے اعتبار سے بھی' کیونکہ وہ اصل میں مصدر (واحد) ہے اور مصادر کی عام طور پر جمع نہیں آتی۔ یا (سمع واحد ہے) ایک مضاف مقدر (چھپے ہوئے اسم) جیسے "اور ان کے سننے کے حواس پر" کی تقدیر پر (جس میں حواس جمع ہے مگر وہ چھپا ہوا ہے)۔اور الأبصار (آنکھیں) "بصر" کی جمع ہے جس کا معنیٰ آنکھ کا ادراک (دیکھنا) ہے۔اور کبھی یہ مجازاً قوت باصرہ (دیکھنے کی قوت) یا (آنکھ کے) عضو پر بھی بولا جاتا ہے' اور اسی طرح سمع (کان) بھی' اور شاید آیت میں ان دونوں (سمع و ابصار) سے مراد عضو (کان اور آنکھ) ہے' کیونکہ یہ مہر اور ڈھانپنے (پردے) کے لیے زیادہ مناسب ہے۔اور دل سے مراد وہ ہے جو علم کا محل ہے' اور کبھی یہ (دل) بولا جاتا ہے اور اس سے عقل اور معرفت مراد ہوتی ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "بیشک اس میں اس شخص کے لیے ضرور نصیحت ہے جس کے پاس دل (یعنی عقل و فہم) ہو۔" اور صاد (بصر میں) کے ساتھ اس (بصر) کو امالہ (اعراب کو مائل کر کے پڑھنا) اس لیے جائز ہوا کہ کسرہ والی راء (بَصَر سے اَبْصَارِہم میں راء مکسور ہے) حرف مستعلیہ (صاد) پر غالب آجاتی ہے اس تکرار (آواز کا دہرایا جانا) کی وجہ سے جو اس (راء) میں ہے۔اور غشاوۃ مرفوع ہے مبتدأ ہونے کی بنا پر' سیبویہ کے نزدیک۔ اور جار و مجرور (وعلی اَبصارھم) کی وجہ سے (مرفوع ہے)' اخفش کے نزدیک۔ اور مؤخر مبتدأ ہونے پر) فعلی جملہ (ختم اللہ...) پر عطف ہونا اس (اخفش کے) قول کی تائید کرتا ہے۔اور (غشاوۃ کو) نصب (زبر) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے' ایک (چھپے ہوئے فعل کی) تقدیر پر' جیسے "اور ہم نے ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا" (وجعل علی اَبصارھم غشاوۃً)۔ یا جار (علیٰ) کو حذف کر کے اور ختم کو خود اس (اَبصارھم) تک پہنچا کر' اور معنی یہ ہے: "اور اس نے ان کی آنکھوں پر مہر لگا دی ایک پردے کے ساتھ" (وختم علی اَبصارھم بغشاوۃً)۔اور (غشاوۃ) کو ضمہ (پیش) کے ساتھ اور رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے (غُشاوۃٌ)' اور فتحہ (زبر) کے ساتھ اور نصب کے ساتھ بھی (غَشاوۃً)' اور یہ دونوں اس لفظ میں لغتیں ہیں۔اور "غشوۃ" کو کسرہ (زیر) کے ساتھ مرفوع پڑھا گیا ہے (غِشوۃٌ)'

اور فتحہ (زبر) کے ساتھ مرفوع اور منصوب دونوں طرح پڑھا گیا ہے (غَشوۃٌ، غَشوۃً)۔اور "عشاوہ" کو بغیر نقطے والی عین کے ساتھ بھی (یعنی غین کے بجائے عین سے) پڑھا گیا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وعَلى سَمْعِهِمْ معطوف على قلوبهم لقوله تعالى :وَخَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وللوفاق على الوقف عليه،."

کے الفاظ سے اس آیت کے نحوی اعراب، کلمات کے انتخاب میں بلاغی حکمت اور مختلف قراءات کی وضاحت فرمارہے ہیں۔ یہ آیت نہ صرف کفار کی قلبی حالت کو بیان کرتی ہے بلکہ لغوی اور نحوی اعتبار سے بھی کئی باریک نکات کی حامل ہے۔

"وعلی سمعھم" کا عطف اور اس کی وجوہات؛

وعَلى سَمْعِهِمْ معطوف على قلوبهم لقوله تعالى :وَخَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وللوفاق على الوقف عليه، ولأنهما لما اشتركا في الإدراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات

...مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وعلی سمعھم" کا عطف "قلوبھم" پر ہے۔اس کی چند وجوہات بیان فرماتے ہیں:قرآنی شہادت :اللہ تعالیٰ کا ایک اور قول :وَخَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ (اور اس کی سماعت اور اس کے دل پر مہر لگادی) اس عطف کی تائید کرتا ہے، جہاں سماعت اور قلب دونوں پر "ختم" کا ذکر ہے۔وقف پر اتفاق :اس آیت کے وقف پر اتفاق کے لیے بھی یہ مناسب ہے کہ "سمع" کو "قلوب" پر عطف کیا جائے تاکہ دونوں پر ختم کا اطلاق ہو۔

ادراک میں شرکت اور جامعیتِ ختم :

چونکہ دل اور کان دونوں تمام جہات سے ادراک میں شریک ہیں (دل حق کو سمجھنے میں، کان آوازوں کو ہر سمت سے سننے میں)، اس لیے جو چیز ان کے خاص فعل (ادراکِ حق) سے مانع ہو، وہ ختم قرار دی گئی جو تمام جہات سے رکاوٹ ڈالتی ہے۔یعنی جس طرح دل کی گہرائیوں سے حق کا ادراک ہوتا ہے اور کان آوازوں کو تمام اطراف سے سنتے ہیں، اسی طرح "ختم" کا اثر بھی تمام جہات پر ہوتا ہے۔

"ابصار" کے لیے "غشاوۃ" اور اس کی وجہ..

.وإدراك الأبصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة.

..مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ آنکھوں کا ادراک (بصارت) چونکہ صرف ایک خاص جہت (مقابل کی جہت) سے متعلق ہے، یعنی آنکھیں صرف سامنے کی چیزوں کو دیکھتی ہیں، اس لیے اس کے فعل (دیکھنے) سے مانع ہونے والی چیز کو "غشاوۃ" (پردہ) قرار دیا گیا، جو اسی مخصوص جہت سے متعلق ہے۔یعنی پردہ سامنے سے آکر ہی رکاوٹ ڈالتا ہے، جو آنکھوں کی بصارت کی جہت سے مطابقت رکھتا ہے۔

مکرر جار کا استعمال اور سمع کا واحد آنا..

.وكرر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم. ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الأصل. فإنه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع. أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم.

مصنفؒ وضاحت فرماتے ہیں کہ جار (عَلَى) کو مکرر (دوبارہ) استعمال کیا گیا ("علی قلوبھم وعلی سمعھم") تاکہ یہ دونوں جگہوں پر ختم کے اثر کی شدت پر زیادہ دلالت کرے اور یہ بھی واضح کرے کہ ہر ایک کا حکم (ختم) مستقل ہے۔اور "السمع" کو واحد ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ

عام طور پر حواس جمع آتے ہیں، اس کی چند وجوہات:

لبس سے حفاظت :

لبس (الجھن) سے بچنے کے لیے، کیونکہ یہ واضح ہے کہ مراد جنسِ سماعت ہے۔ اصل کا اعتبار : "سمع" اپنے اصل میں مصدر ہے، اور مصادر (جیسے علم، جہل) کو عام طور پر جمع نہیں کیا جاتا۔

مضاف مقدر :

یا پھر یہ کہ یہاں ایک مضاف مقدر ہے، یعنی "وعلی حواس سمعہم" (اور ان کے سننے کی حواس پر)۔ ابصار، سمع اور قلب کا مفہوم والأبصار جمع بصر وہو :

إدراک العین،

وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة، وعلى العضو وكذا السمع. ولعل المراد بهما في الآية العضو لأنه أشد مناسبة للختم والتغطية، وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى: إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ.

مصنفؒ کلمات "ابصار، سمع، اور قلب" کے مختلف معانی کی وضاحت فرماتے ہیں: الأبصار : "ابصار" "بصر" کی جمع ہے، اور بصر کا معنی آنکھ کا ادراک (دیکھنا) ہے۔ کبھی اسے مجازاً قوتِ باصرہ (دیکھنے کی صلاحیت) یا عضو (آنکھ) پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ السمع : اسی طرح "سمع" کا بھی اطلاق سننے کے عمل، قوتِ سامعہ، یا عضو (کان) پر ہوتا ہے۔

آیت میں مراد اعضاء :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ غالباً آیت میں "سمع" اور "ابصار" سے مراد اعضاء (کان اور آنکھیں) ہیں، کیونکہ یہ "ختم" اور "تغطیہ" (مہر لگانے اور ڈھانپنے) کے لیے زیادہ مناسب ہیں، کیونکہ یہ افعال جسمانی اعضاء پر ہی ہوتے ہیں۔

القلب :

"قلب" سے مراد وہ ہے جو علم کا محل ہے۔ اور کبھی اسے عقل اور معرفت کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: إِنَّ فِی ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ (یقیناً اس میں نصیحت ہے ہر اس شخص کے لیے جس کے پاس (سمجھنے والا) دل ہو)۔

"غشاوۃ" میں امالہ اور قراءات؛

وإنما جاز إمالتها مع الصاد لأن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير. وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه، وبالجار والمجرور عند الأخفش، ويؤيده العطف على الجملة الفعلية. وقرئ بالنصب على تقدير،؛

مصنفؒ یہاں "غشاوۃ" کلمے کے مختلف نحوی اعراب اور قراءات کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں: صاد کے ساتھ امالہ کا جواز : "غشاوۃ" میں موجود صاد (ص) کے ساتھ امالہ (یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا) اس لیے جائز ہے کہ اس میں مکسور راء (رِ) موجود ہے، جو حروفِ مستعلیہ (ق، ص، ض، ط، ظ، غ، خ) میں بھی غالب آجاتی ہے کیونکہ راء میں تکرار کی کیفیت ہوتی ہے۔

رفع کی وجوہات (سیبویہ اور الأخفش) :

سیبویہ کے نزدیک : "غشاوۃ" رفع بالابتداء (مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع) ہے۔ یعنی "وعلی أبصارہم غشاوۃ" ایک مستقل جملہ ہے

جس میں غشاوة مبتدا مؤخر ہے اور "علی أبصارہم" خبر مقدم۔ الأخفش کے نزدیک: یہ جار و مجرور (علی أبصارہم) سے مرفوع ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ جار و مجرور عامل بن رہے ہیں اور "غشاوة" ان کا معمول ہے۔

تائید:

یہ قول اس بات سے تائید حاصل کرتا ہے کہ اسے جملہ فعلیہ پر عطف کیا گیا ہے، یعنی "ختم اللہ" پر "غشاوة" کا عطف ہے۔

نصب کی قراءات:

ایک قراءت میں "غشاوة" نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اس کی دو توجیہات ہیں: مقدر فعل: "وجعل علی أبصارہم غشاوة" (اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا)۔ یہاں "جعل" فعل مقدر ہے جس کا معمول "غشاوة" ہے، اس لیے منصوب ہے۔

حذفِ جار اور ایصال:

یا یہ کہ جار (باء) کو حذف کر دیا گیا ہے اور "ختم" کے فعل کو براہ راست اس پر ایصال کیا گیا۔ یعنی اصل میں تھا "وختم علی أبصارہم بغشاوة" (اور ان کی آنکھوں پر پردے کے ساتھ مہر لگا دی)، جب باء حذف ہوئی تو "غشاوة" منصوب ہو گیا۔

مختلف لغات اور قراءات:

"غشاوة" کو ضم (غُشاوة) کے ساتھ مرفوع اور فتح (غَشاوة) کے ساتھ منصوب بھی پڑھا گیا ہے، اور مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں اس لفظ کی لغوی شکلیں ہیں۔ "غشوة" بھی پڑھا گیا ہے، کسرہ کے ساتھ مرفوع (غِشوة) اور فتح کے ساتھ مرفوع اور منصوب (غَشوة)۔ "عشاوة" بھی پڑھا گیا ہے، جو عین غیر معجمہ (نقطے کے بغیر) کے ساتھ ہے۔ "عشاوة" کا معنی اندھاپن یا کمزور بصارت ہوتا ہے، خاص طور پر رات میں۔ یہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ان کی آنکھیں حق کو دیکھنے میں کمزور ہو چکی ہیں یا مکمل طور پر محروم ہو چکی ہیں۔

"وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ": کافروں کا دردناک انجام

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ کی تشریح عربی عبارت: وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وعيد وبيان لما يستحقونه. والعذاب كالنكال بناءً، ومعنى تقول: عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك، ومنه الماء العذب لأنه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخاً وفراتاً، ثم اتسع فأطلق على كل ألم قادح وإن لم يكن نكالاً، أي: عقاباً يردع الجاني عن المعاودة فهو أعم منهما. وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض. والعظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكما أن الحقير دون الصغير، فالعظيم فوق الكبير، ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالإضافة إليه ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس، وهو التعامي عن الآيات، ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله.

ترجمہ:

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے) یہ (ان کے لیے) وعید (دھمکی) اور اس چیز کا بیان ہے جس کے وہ مستحق ہیں۔ اور العذاب، "النکال" (عبرت ناک سزا) کی طرح ساخت (وزن) میں ہے، اور (لغوی) معنی کے لحاظ سے آپ کہتے ہیں: "عذب عن الشيء" اور "نکل عنہ" جب وہ کسی چیز سے رک گیا، باز رہا۔ اور اسی (لغوی معنی) سے میٹھا پانی (الماء العذب) ہے، کیونکہ وہ پیاس کو دباتا

اور روکتا ہے۔ اور اسی لیے اسے "نقاخ" اور "فرات" کہا جاتا ہے۔ پھر (لفظ کا معنی) وسیع ہو گیا، اور اسے ہر سخت درد (تکلیف) پر بولا جانے لگا، خواہ وہ "نکال" (عبرت ناک سزا جو دوسروں کو روکے) نہ بھی ہو۔ یعنی ایسی سزا جو جرم کرنے والے کو دوبارہ جرم کرنے سے روکے (ضروری نہیں کہ عذاب کا ہر اطلاق اسی معنی میں ہو)، پس عذاب ان دونوں (نکال اور اصل لغوی معنی) سے زیادہ عام ہے۔اور کہا گیا ہے کہ اس کا اشتقاق (بنیاد) "التعذیب" (تکلیف دینا) سے ہے جو "العذب" (میٹھا پن، آرام) کو زائل کرنا ہے۔ جیسے "التقذیۃ" (آنکھ سے کرکراہٹ/تکلیف دہ چیز نکالنا) اور "التمریض" (بیمار کا علاج کرنا - بیماری کو دور کرنا)۔اور العظیم (بڑا، عظیم)، الحقیر (حقیر، کمتر) کی ضد ہے۔ اور الکبیر (بڑا)، الصغیر (چھوٹا) کی ضد ہے۔ پس جس طرح الحقیر (حقیر چیز) الصغیر (چھوٹی چیز) سے بھی کمتر ہوتی ہے، تو العظیم (عظیم چیز) الکبیر (بڑی چیز) سے بھی اوپر ہوتی ہے۔اور اس (عظیم) وصف کے ساتھ بیان کرنے کا معنی یہ ہے کہ جب اسے (اس عذاب کو) اس کی جنس کی باقی تمام چیزوں سے ناپا جائے تو سب اس سے کم پڑ جاتی ہیں اور اس کے مقابلے میں حقیر ہو جاتی ہیں۔اور آیت میں (غشاوۃٌ اور عذابٌ) کو نکرہ (عام، الف لام کے بغیر) لانے کا معنی یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر پردے کی ایک ایسی قسم ہے جو لوگوں کے عام علم میں نہیں، اور وہ (حق) نشانیوں سے اندھے ہو جانا ہے۔اور ان کے لیے عظیم تکلیفوں میں سے عذاب کی ایک ایسی قسم ہے جس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے "وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وعيد وبيان لما يستحقونه." کے الفاظ سے اس آیت کے مفہوم، "عذاب" اور "عظیم" کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اور اس کے بلاغی پہلوؤں کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ یہ آیت کفار کے انجام کو بیان کرتی ہے اور قرآنی وعیدات کا ایک اہم حصہ ہے۔

وعید اور استحقاق کا بیان:

وعيد وبيان لما يستحقونه. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ "وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" وعید (ڈرانا) ہے، اور اس بات کا بیان ہے کہ کفار اپنے کفر اور نافرمانیوں کی وجہ سے کس عذاب کے مستحق ہیں۔

"عذاب" کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

والعذاب كالنكال بناءً، ومعنى تقول: عذب عن الشيء ونكل عنه إذا أمسك، ومنه الماء العذب لأنه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخاً وفراتاً. ثم اتسع فأطلق على كل ألم قادح وإن لم يكن نكالاً، أي: عقاباً

مصنفؒ "عذاب" کے لغوی اشتقاق اور اس کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہیں: بناءً كالنكال: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "عذاب" کی ساخت "نکال" (عقوبت، سزا) جیسی ہے۔ لغوی معنی: اصل لغوی معنی "عذب عن الشيء" اور "نكل عنه" سے ہے، جس کا مطلب ہے "کسی چیز سے باز رہنا یا اس کو روکنا"۔ ماء عذب کی مثال: اسی سے "ماء عذب" (میٹھا پانی) ہے، کیونکہ یہ پیاس کو ختم کرتا ہے اور اسے روکتا ہے۔ اسی وجہ سے اسے "نقاح" (پیاس بجھانے والا) اور "فرات" (بہت میٹھا) بھی کہا جاتا ہے۔ اصطلاحی معنی میں وسعت: پھر اس لفظ کے معنی میں وسعت پیدا ہوئی اور اسے ہر تکلیف دہ درد پر اطلاق کیا گیا، چاہے وہ "نکال" (کسی فعل سے باز رکھنے کی سزا) نہ بھی ہو۔ یعنی "عذاب" ایک ایسا عقاب (سزا) ہے جو مجرم کو دوبارہ جرم کرنے سے روکتا ہے۔ لہٰذا، "عذاب" کا مفہوم "نکال" سے زیادہ وسیع ہے۔ دوسرا اشتقاق: ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا اشتقاق "تعذیب" سے ہے، جس کا مطلب "عذب کو زائل کرنا" ہے۔ جیسے

"تقذیۃ" (آنکھ سے ذرہ نکالنا) اور "تمریض" (بیمار کرنا)۔ یعنی اس کا معنی ہے کہ خوشگواری یا راحت کو ختم کرنا۔

"عظیم" کا مفہوم اور "کبیر" سے فرق؛

والعظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكما أن الحقير دون الصغير، فالعظيم فوق الكبير، ومعنى التوصيف به أنه إذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالإضافة إليه.

مصنفؒ "عظیم" کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے اسے "کبیر" سے ممتاز کرتے ہیں: عظیم نقیض حقیر :"عظیم" کا متضاد "حقیر" (معمولی، پست) ہے۔ کبیر نقیض صغیر :جب کہ "کبیر" کا متضاد "صغیر" (چھوٹا) ہے۔

درجات کا فرق :

جس طرح "حقیر" "صغیر" سے بھی کمتر ہوتا ہے، اسی طرح "عظیم" "کبیر" سے بھی بالاتر ہوتا ہے۔ "عظیم" میں عظمت اور شان کا پہلو زیادہ غالب ہوتا ہے۔ وصف کی معنی :اس وصف "عظیم" کا معنی یہ ہے کہ جب اس (عذاب) کا موازنہ اس کی جنس کی دیگر تمام چیزوں سے کیا جائے، تو وہ سب اس کے مقابلے میں کم پڑ جاتی ہیں اور اس کے سامنے حقیر معلوم ہوتی ہیں۔ یعنی یہ ایسا عذاب ہے جس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

"تنکیر" کی بلاغی حکمت (غشاوۃ اور عذاب میں)؛

ومعنى التنكير في الآية أن على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس، وهو التعامي عن الآيات، ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله.

مصنفؒ یہاں آیت میں "غشاوۃ" اور "عذاب" کو نکرہ (غیر معین) لانے کی بلاغی حکمت بیان فرماتے ہیں: غشاوۃ میں تنکیر :"علی أبصارہم غشاوۃ" میں "غشاوۃ" کے نکرہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر ایک خاص قسم کا پردہ ہے، جو عام لوگوں کے متعارف پردوں جیسا نہیں ہے۔ وہ پردہ آیاتِ الٰہی سے "تعامی" (جان بوجھ کر آنکھیں بند کر لینا) کی کیفیت ہے۔ یہ ان کی اپنی سرکشی کا نتیجہ ہے، جس سے وہ حق کو دیکھنے سے محروم ہیں۔ عذاب میں تنکیر :"لہم عذابٌ عظیمٌ" میں "عذاب" کے نکرہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں عظیم دکھوں اور تکالیف میں سے ایک ایسی عظیم نوع کا عذاب ملے گا جس کی حقیقت (کنہ) کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہ تنکیر عذاب کی ہولناکی، شدت اور اس کی ناقابلِ تصور نوعیت کو ظاہر کرتی ہے، جو کسی بھی انسانی تصور سے ماوراء ہے۔

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ" : منافقوں کا تعارف

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه، ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم، وثنى بأضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً ولم يلتفتوا لفتة رأساً. ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين، وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلاً للتقسيم، وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاءً، ولذلك طول في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم، وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم، وضرب لهم الأمثال وأنزل فيهم إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المُصِرِّينَ.

ترجمہ؛

وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ یَّقُوۡلُ آمَنَّا بِاللّٰہِ وَبِالۡیَوۡمِ الۡآخِرِ (اور لوگوں میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لائے)۔ جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کتاب (قرآن) کا حال بیان کرنے سے آغاز کیا اور اسے وضاحت کے لیے پیش کیا' تو ان مؤمنوں کا ذکر کیا جنھوں نے اپنے دین کو اللہ کے لیے خالص کر لیا تھا اور اس (ایمان) میں ان کے دل ان کی زبانوں کے موافق تھے۔ اور پھر ان کے مخالفوں کا ذکر کیا جنھوں نے ظاہری اور باطنی طور پر خالص کفر اختیار کیا اور حق کی طرف بالکل توجہ تک نہ دی۔ تیسری بار تیسری قسم کا ذکر کیا جو دونوں قسموں کے درمیان ڈگمگانے والے ہیں' اور وہی ہیں جو اپنی زبانوں سے ایمان لائے مگر ان کے دل ایمان نہیں لائے' یوں تقسیم کو مکمل کیا۔ اور وہی لوگ کافروں میں سب سے زیادہ خبیث اور اللہ کو سب سے زیادہ ناپسند ہیں' کیونکہ انہوں نے کفر کو چھپایا اور اسے دھوکے اور مذاق کے طور پر ملایا۔ اور اسی لیے اللہ نے ان کی خباثت اور ان کی جہالت کو بیان کرنے میں طوالت اختیار کی' اور ان کا مذاق اڑایا' اور ان کے افعال پر طنز کیا' اور ان کی نابینائی اور سرکشی کو ان کے نام لکھ دیا (واضح کر دیا)' اور ان کے لیے مثالیں بیان کیں' اور ان کے بارے میں نازل فرمایا "بیشک منافق جہنم کے سب سے نچلے گڑھے (درک) میں ہوں گے۔" اور ان کا پورا قصہ' اول سے آخر تک' (اپنے نحوی ربط میں) ان کافروں کے قصے پر معطوف (منسلک) ہے جو (کفر پر) جمے رہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالۡيَوۡمِ الۡآخِرِ لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه، ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم، وثنى بأضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً ولم يلتفتوا الفتة رأساً، .."

کے الفاظ سے اس آیت کے سیاق و سباق' مفسرین کی اقسام اور منافقین کی حالت کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔ یہ آیت قرآن کریم کے ابتدائی حصے میں ہی مفسرین کے تین اہم گروہوں — مؤمنین' کفار' اور منافقین — کے تعارف کا آغاز کرتی ہے۔

کلامِ الٰہی کا آغاز اور مفسرین کی اقسام؛

لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه، ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم، وثنى بأضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهراً وباطناً ولم يلتفتوا الفتة رأساً، ثلث بالقسم الثالث

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قرآن کریم کی حالت اور اس کی وضاحت سے کلام کا آغاز فرمایا' تو سب سے پہلے مؤمنین کا ذکر فرمایا۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنے دین کو اللہ کے لیے خالص کیا' اور ان کے دل ان کی زبانوں کے ساتھ موافقت میں تھے (یعنی جو دل میں تھا وہی زبان پر تھا)۔ اس کے بعد دوسرے نمبر پر ان کے متضاد (دشمنوں) کا ذکر فرمایا۔ یہ وہ لوگ تھے جو ظاہراً اور باطناً کفر میں خالص تھے اور انہوں نے (حق کی طرف) قطعاً کوئی توجہ نہیں دی۔ اور تیسرے نمبر پر تیسری قسم کا ذکر فرمایا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو دونوں (مؤمنین اور کفار) کے درمیان مذبذب (ہچکچانے والے) ہیں۔ یہ وہ ہیں جو اپنی زبانوں سے ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں' لیکن ان کے دل ایمان نہیں لائے۔ یہ تقسیم کو مکمل کرنے کے لیے ضروری تھا۔

منافقین کی خباثت اور اللہ کے نزدیک ان کی ناپسندیدگی؛

وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاءً، ولذلك طول في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم، وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم، وضرب لهم الأمثال وأنزل فيهم إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة الْمُصِرِّينَ.

مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ یہ تیسری قسم (منافقین) کفار میں سب سے زیادہ خبیث ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ ناپسند ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے کفر کو "تمویہ" (دھوکہ دہی) اور "خلط" (آمیزش) کے ذریعے خداعاً (فریب) اور استہزاءً (مذاق) سے پیش کیا۔ یعنی وہ ظاہری طور پر ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں تاکہ مسلمانوں کو دھوکہ دے سکیں اور ان کا مذاق اڑا سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے "خبث" (خباثت) اور "جہل" (نادانی) کو بیان کرنے میں طوالت اختیار کی ہے۔ اللہ نے ان کا "استہزاء" (تمسخر) کیا ہے، ان کے افعال پر "تہکم" (مذاق اڑایا) ہے، ان کی "عمہ" (گمراہی) اور "طغیان" (سرکشی) کو واضح طور پر ریکارڈ کیا ہے، اور ان کے لیے "امثال" (مثالیں) بیان فرمائی ہیں۔ اسی ضمن میں اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (یقیناً منافق جہنم کے سب سے نچلے درجے میں ہوں گے)۔ مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ منافقین کا یہ پورا قصہ، اس کے آخر تک، "المصرین" (کفر پر جمے رہنے والے کفار) کے قصے پر معطوف ہے۔ یعنی قرآن کریم نے اہل ایمان کا ذکر کرنے کے بعد پہلے ان کفار کا ذکر کیا جو کھلے عام کفر پر اڑے ہوئے تھے، اور پھر ان منافقین کا ذکر کیا جو اپنی خباثت میں ان سے بھی بڑھ کر تھے، کیونکہ یہ اپنے کفر کو چھپاتے تھے اور مسلمانوں کو دھوکہ دیتے تھے۔

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ": لفظ "الناس" کی تفسیری جہتیں

والناس أصله أناس لقولهم: إنسان وأنس وأناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يُجْمَع بينهما. وقوله: إِنَّ المنايا يَطَّلِعْنَ على الإِناس الآمِنِينَا شاذ. وهو اسم جمع كرجال، إذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع. مأخوذ من أنس لأنهم يستأنسون بأمثالهم. أو آنس لأنهم ظاهرون مبصرون، ولذلك سموا بشراً كما سمي الجن جناً لاجتنابهم. واللام فيه للجنس، ومن موصوفة إذ لا عهد فكأنه قال: ومن الناس ناسٌ يقولون. أو للعهد والمعهود: هم الذين كفروا، ومن موصولة مراد بها ابن أبي وأصحابه ونظراؤه، فإنهم من حيث إنهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم، واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس، فإن الأجناس إنما تتنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيماً للقسم الثاني.

ترجمہ؛

والناس (اور لوگ)، اس کی اصل "أناس" ہے، ان کے اس قول کی وجہ سے: "إنسان" (انفرادی انسان)، "أنس" (انسانی گروہ)، اور "أناسی" (إنسان کی جمع)۔ پس اس (أناس) سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا، جیسے "لوقۃ" میں (ہمزہ کو) حذف کیا جاتا ہے، اور اس کی جگہ حرف تعریف "ال" کو بدل (عوض) کے طور پر لایا گیا۔ اور اسی لیے تقریباً کبھی بھی ان دونوں (ال اور ہمزہ) کو جمع نہیں کیا جاتا۔ اور شاعر کا یہ قول: "بیشک موتیں الإناس (انسانوں) پر جھانکتی ہیں جو پرامن ہیں"، شاذ (قاعدے کے خلاف) ہے۔ اور یہ (الناس) "اسم

جمع" ہے' جیسے "رجال" (مرد)۔ کیونکہ "فعال" وزن جمع کے اوزان میں ثابت نہیں۔ (اس کا مادہ) "اُنس" سے لیا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے جیسے لوگوں سے مانوس ہوتے ہیں۔ یا "آنس" سے (لیا گیا ہے) کیونکہ وہ ظاہر اور دکھائی دینے والے ہیں۔ اور اسی لیے انہیں بشر (ظاہری جلد والے) کہا گیا' جیسے جنوں کو جن (چھپے ہوئے) کہا گیا ان کے اجتناب (چھپے ہونے) کی وجہ سے۔ اور اس (الناس) میں "ال" جنس (عمومی نوع) کے لیے ہے۔ اور "من" (من یقول میں) اسم موصولہ ہے جس کی موصوف عام ہے کیونکہ یہاں کسی خاص کا ذکر (عہد) نہیں۔ پس گویا اللہ نے فرمایا :اور لوگوں میں سے کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں۔ یا (الناس میں "ال") عہد (خاص کی طرف اشارہ) کے لیے ہے اور جس کی طرف اشارہ ہے وہ "الذین کفروا" (وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا) ہیں (جو پہلے مذکور ہیں)' اور "من" اسم موصولہ ہے جس سے مراد ابن ابی (عبداللہ بن ابی) اور اس کے ساتھی اور اس جیسے (منافقین کے سردار) ہیں۔ پس یہ (ابن ابی اور اس جیسے)' چونکہ انہوں نے نفاق پر جم جانے کا پختہ ارادہ کر لیا تھا' اس لیے ان کا شمار ان کافروں میں ہو گیا جن کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے۔ اور ان کا کفر پر کچھ اضافے (نفاق) کے ساتھ خاص ہونا انہیں اس جنس (کفار) کے دائرے میں داخل ہونے سے نہیں روکتا۔ پس جنسیں صرف ان زیادتیوں سے ہی مختلف اقسام میں تقسیم ہوتی ہیں جن میں ان کے بعض افراد کا فرق ہوتا ہے۔ پس اس لحاظ سے یہ آیت قسم دوم (کافروں) کی ایک ذیلی تقسیم ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"والناس أصله أناس لقولهم :إنسان وأنس وأناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يُجْمَع بينهما."

کے الفاظ سے لفظ "الناس" کی لغوی تحقیق' اس کے اشتقاق اور اس کے نحوی استعمال کو بیان فرما رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ "ومن الناس من یقول" میں "من" کی مختلف وجوہات اور ان کے معانی پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ بحث نہ صرف لغوی باریکیوں کو واضح کرتی ہے بلکہ قرآنی بلاغت اور اس کے کلامی مفہوم کو سمجھنے میں بھی مددگار ثابت ہوتی ہے۔

"الناس" کا لغوی اشتقاق؛

والناس أصله أناس لقولهم :إنسان وأنس وأناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يُجْمَع بينهما. وقوله :إنَّ المنايا يَطَّلِعْنَ على الإناس الآمِنِينَا شاذ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ "الناس" کی اصل "أناس" ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عربی زبان میں "إنسان" (انسان)' "أنس" (بشر) اور "أناسی" (انسانی جماعتیں) جیسے الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔

ہمزہ کا حذف اور الف لام کا عوض :

"أناس" میں سے ہمزہ (ا) کو حذف کر دیا گیا' جیسا کہ "ألوقة" سے "لوقة" بنتا ہے۔ اور اس کے عوض میں "حرف تعریف" (ال) لایا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ "الناس" اور "ال" کو تقریباً کبھی ایک ساتھ جمع نہیں کیا جاتا (یعنی "الناس" خود معرفہ ہے' اس پر دوبارہ "ال" نہیں لگتا)۔

ایک شاذ قول :

شاعر کا یہ قول :

"إنَّ المنايا يَطَّلِعْنَ على الإناس الآمِنِينَا"

(یقیناً موتیں امن میں رہنے والے انسانوں پر اچانک آجاتی ہیں) شاذ ہے۔

شعر کی تشریح:

"یقیناً موتیں اُناس (لوگوں) پر ظاہر ہوتی ہیں جو امن میں ہیں۔" اس شعر میں شاعر نے "الإناسِ" کا لفظ استعمال کیا ہے، جو "اُناس" (ہمزہ کے ساتھ) کی جمع ہے، اور اس کے ساتھ "ال" (حرفِ تعریف) بھی لگایا ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ "اُناس" اور "الْ" کا ایک ساتھ جمع ہونا شاذ (غیر معمولی یا لغت کے عام اصول کے خلاف) ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ اس لسانی اصول کو ثابت کریں کہ "الناس" کی اصل "اُناس" ہے، اور اس میں سے ہمزہ کو حذف کر کے "الْ" کا اضافہ کیا گیا ہے۔ شاعر کا "الإناسِ" کا استعمال، جس میں "اُناس" اور "الْ" دونوں موجود ہیں، اس بات کی تائید کرتا ہے کہ یہ عربی زبان کے عام استعمال کے خلاف ہے، اور اسی لیے اسے "شاذ" (غیر معمولی) قرار دیا گیا ہے۔ یہ شعری دلیل اس بات کو واضح کرتی ہے کہ "الناس" کا موجودہ استعمال ایک خاص لغوی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔

اسم جمع :

"الناس" اسم جمع ہے، جیسے "رجال"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی قواعد میں "فعال" (جیسے ناس) کے وزن پر جمع کا کوئی وزن ثابت نہیں۔

اشتقاق کے احتمالات:

اُنس : "الناس" کا اشتقاق "اُنس" سے ہے، کیونکہ انسان ایک دوسرے سے "یستأنسون" (مانوس ہوتے ہیں)، یعنی سماجی مخلوق ہیں جو اپنی مثالوں سے سکون پاتے ہیں۔ آنس : یا اس کا اشتقاق "آنس" سے ہے، جس کا معنیٰ "ظاہر ہونا اور دیکھنا"۔ یہ اس لیے کہ انسان ظاہر اور دکھائی دینے والے ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہیں "بشر" (ظاہر ہونے والے) بھی کہا جاتا ہے، جس طرح جنوں کو "جن" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ "اجتناب" (چھپے ہوئے) ہوتے ہیں۔

"اللام" اور "من" کے استعمال کی بلاغی حکمت

واللام فيه للجنس، ومن موصوفة إذ لا عهد فكأنه قال: ومن الناس ناسٌ يقولون. أو للعهد والمعهود: هم الذين كفروا، ومن موصولة مراد بها ابن أبي وأصحابه ونظراؤه، فإنهم من حيث إنهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم، واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس، فإن الأجناس إنما تتنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيماً للقسم الثاني.

مصنفؒ یہاں "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ" میں "الناس" پر موجود "اللام" اور "من" کے استعمال کے مختلف معانی بیان فرماتے ہیں: "اللام" للجنس : مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الناس" میں جو "اللام" ہے وہ "جنس" (نوع، قسم) کے لیے ہے۔ یعنی تمام انسانوں کی جنس۔

"مَن" کی مختلف وجوہات:

موصوفہ :مصنفؒ کا پہلا قول یہ ہے کہ "من" یہاں "موصوفہ" ہے (جس کی صفت بیان کی جائے)۔ چونکہ یہاں کوئی خاص "معہود" (جانا پہچانا) فرد یا گروہ نہیں، تو گویا آیت کا معنی یہ ہے کہ "ومن الناس ناسٌ یقولون" (اور لوگوں میں سے کچھ ایسے لوگ ہیں جو کہتے ہیں)۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ایک عام قسم ہے جو ہر دور میں پائی جاتی ہے۔ معہود :دوسرا قول یہ ہے کہ "من" "للعہد" (کسی متعین شخص یا گروہ کے لیے) ہے۔ اور یہاں "معہود" سے مراد وہی لوگ ہیں جو کفر کر چکے تھے۔ یعنی ان لوگوں میں سے جو کفار ہیں ان میں بھی کچھ ایسے ہیں۔ موصولہ اور خاص افراد :تیسرا اور زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ "من" "موصولہ" ہے (جو کسی صلے کے ساتھ مل کر معنی دیتا ہے)، اور اس سے خاص طور پر عبد اللہ ابن ابی (منافقین کا سردار) اور اس کے ساتھیوں اور اس جیسے دوسرے لوگ مراد ہیں۔

منافقین کا کفار میں شمار :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ منافقین، اگرچہ ظاہراً ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن چونکہ وہ نفاق پر جم گئے ہیں (صمموا علی النفاق)، اس لیے وہ ان کفار کے زمرے میں داخل ہو گئے ہیں جن کے دلوں پر مہر لگ گئی ہے۔

اختصاص سے جنسیت میں شمولیت کی نفی نہیں :

مصنفؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ ان منافقین کا کفر پر (منافقت کی) کچھ "زیادات" (اضافی خصوصیات) کے ساتھ مخصوص ہونا اس بات کو نفی نہیں کرتا کہ وہ "جنسِ کفار" میں شامل ہیں۔ کیونکہ اجناس (اقسام) کی تقسیم ہی اس بات پر ہوتی ہے کہ ان کے افراد میں کچھ اضافی خصوصیات کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے۔

آیت کی تقسیم :

لہٰذا، اس لحاظ سے یہ آیت "قسم ثانی" (کفار) کی ہی ایک ذیلی تقسیم کو بیان کر رہی ہے۔ یعنی پہلے کفارِ ظاہرہ کا ذکر ہوا، پھر ان کفار کا جو نفاق کے پردے میں چھپے ہوئے ہیں۔

"آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ" : منافقوں کا جھوٹا دعویٰ ایمان

واختصاص الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر، تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه، وإيذان بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه. فكيف بما يقصدون به النفاق، لأن القوم كانوا يهوداً وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر إيماناً كلا إيمان، لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد، وإن الجنة لا يدخلها غيرهم، وأن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة وغيرها، ويرون المؤمنين أنهم آمنوا مثل إيمانهم. وبيان لتضاعف خبثهم وإفراطهم في كفرهم، لأن ما قالوه لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن إيماناً، فكيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين وتهكماً بهم. وفي تكرار الباء ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام. والقول هو التلفظ بما يفيد، ويقال بمعنى المقول، وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللرأي والمذهب مجازاً. والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي. أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار لأنه آخر الأوقات المحدودة.

ترجمہ؛

اور اللہ اور یوم آخرت پر ایمان کا خاص طور پر ذکر کرنا، اس چیز کو خاص کرنا ہے جو ایمان کا سب سے بڑا مقصود ہے، اور یہ دعویٰ کرنا ہے کہ انہوں نے ایمان کو اس کے دونوں پہلوؤں سے سمیٹ لیا ہے اور اس کے دونوں کناروں (آغاز وانجام) کا احاطہ کر لیا ہے۔اور یہ اس بات کی اطلاع ہے کہ وہ اس چیز میں بھی منافق ہیں جسے وہ سمجھتے ہیں کہ وہ اس میں مخلص ہیں، تو پھر اس میں (ان کا کیا حال ہو گا) جس سے وہ نفاق کا ارادہ کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ یہودی تھے، اور وہ اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے تھے، مگر یہ ایمان نہ ہونے کے برابر ایمان تھا (یا ایسا ایمان تھا جو اصل ایمان نہ تھا)، کیونکہ وہ (اللہ کے لیے) تشبیہ (مخلوق سے مشابہت) کا عقیدہ رکھتے تھے اور بیٹا مانتے تھے، اور (یہ عقیدہ تھا) کہ جنت میں ان کے سوا کوئی داخل نہیں ہو گا، اور یہ کہ آگ انہیں صرف چند گنے چنے دن ہی چھوئے گی، اور (ان کے) دیگر (غلط عقائد)۔اور وہ (سچے) مؤمنوں کو دیکھتے تھے کہ انہوں نے انہی کے ایمان جیسا ایمان لایا ہے۔اور یہ ان کی خباثت کے کئی گنا بڑھ جانے اور ان کے کفر میں ان کی انتہا پسندی کا بیان ہے، کیونکہ جو کچھ انہوں نے کہا، اگر وہ دھوکے اور نفاق کے ارادے کے بغیر اور ان کا عقیدہ (وہی غلط) ہوتا، تب بھی وہ ایمان نہ ہوتا۔ تو پھر جب انہوں نے اسے مسلمانوں پر پردہ ڈالنے (دھوکہ دینے) اور ان کا مذاق اڑانے کے لیے کہا تو (ان کی خباثت اور کفر کتنا زیادہ ہو گا!)۔اور "بِ" (پر) کی تکرار میں، ہر ایک (اللہ اور یوم آخرت) پر علیحدہ علیحدہ اور پختگی کے ساتھ ایمان کا دعویٰ کرنا ہے۔اور "القول" (کہنا، بات) وہ ہے جس کا تلفظ کیا جائے اور جو کوئی فائدہ دے۔ اور اسے کہی ہوئی بات (المقول) کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔اور نفس میں موجود تصور (معنی) جس کو لفظ سے بیان کیا جائے اس کے لیے بھی، اور مجاز آرائے اور مذہب کے لیے بھی۔اور یوم آخرت سے مراد حشر کے وقت سے لے کر اس وقت تک ہے جس کی کوئی انتہا نہیں۔ یا اس وقت تک جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم میں داخل ہو جائیں، کیونکہ یہ محدود اوقات میں سب سے آخری وقت ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"واختصاص الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر، تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه، وإيذان بأنهم منافقون فيما يظنون أنهم مخلصون فيه، "

کے الفاظ سے منافقین کے قول "آمنا باللہ و بالیوم الآخر" میں ایمان کے ان دو ارکان کے ذکر کی خاص حکمت کو بیان فرمارہے ہیں۔وہ اس انتخاب میں پنہاں منافقین کی خباثت، ان کی گمراہ کن سوچ، اور ان کے کفر کی شدت کو نمایاں کرتے ہیں۔

ایمان باللہ اور یوم آخرت کی تخصیص کا مقصد؛

واختصاص الإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر، تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "ایمان باللہ" اور "ایمان بالیوم الآخر" کو خاص طور پر ذکر کرنے میں کئی مقاصد پنہاں ہیں: مقصود اعظم کی تخصیص: یہ ان ارکان کی تخصیص ہے جو ایمان کا سب سے بڑا مقصد اور بنیاد ہیں۔ یعنی، اگر کوئی ایمان کا دعویٰ کرے تو ان دو بنیادی ارکان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ مکمل ایمان کا دعویٰ: منافقین یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ انہوں نے ایمان کو اس کے دونوں پہلوؤں سے

حاصل کر لیا ہے اور اس کے تمام کناروں کو گھیر لیا ہے۔ یعنی وہ یہ جتانا چاہتے ہیں کہ ان کا ایمان کامل اور جامع ہے۔ نفاق کا انکشاف : یہ آیت اِعیان (واضح) کرتی ہے کہ وہ لوگ اس میں بھی منافق ہیں جسے وہ سمجھتے ہیں کہ وہ اس میں مخلص ہیں، تو پھر ان کا کیا حال ہوگا جب وہ نفاق کا ارادہ ہی کرتے ہیں؟ یعنی جب ان کے ایمان کا دعویٰ، جو بظاہر خالص لگتا ہے، بھی نفاق سے بھرا ہے، تو ان کا حال کیا ہوگا جب وہ واضح طور پر نفاق کرتے ہیں۔ مصنفؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ لوگ (منافقین) یہودی تھے، اور وہ بظاہر اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے تھے، مگر ان کا یہ ایمان حقیقی ایمان نہیں تھا۔ اس کی چند وجوہات بیان فرماتے ہیں:

اعتقادِ تشبیہ واتخاذِ ولد :

وہ اللہ کے بارے میں تشبیہ (اللہ کو مخلوق سے مشابہ قرار دینا) اور اتخاذِ ولد (اللہ کے لیے بیٹا ماننا) جیسے غلط عقائد رکھتے تھے۔

جنتی ہونے کا دعویٰ :

ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جنت میں ان کے سوا کوئی داخل نہیں ہوگا۔

ایامِ معدودہ کا عقیدہ

:اور یہ کہ جہنم کی آگ انہیں چند گنتی کے دنوں کے سوا چھو بھی نہیں سکے گی۔

مسلمانوں کے ایمان کو حقیر سمجھنا :

وہ مسلمانوں کے ایمان کو اپنے ایمان جیسا ہی سمجھتے تھے اور یہ خیال کرتے تھے کہ انہوں نے بھی ایسے ہی ایمان لایا ہے، جو کہ حقیقت میں باطل اور ناقص تھا۔

منافقین کی خباثت کی بڑھوتری

وبيان لتضاعف خبثهم وإفراطهم في كفرهم، لأن ما قالوه لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن إيماناً، فكيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين وتهكماً بهم.

مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اس سے ان منافقین کی خباثت میں بڑھوتری (تضاعف) اور کفر میں ان کی حد سے تجاوز (افراط) واضح ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کا یہ قول (آمنا باللہ وبالیوم الآخر) بغیر کسی دھوکہ دہی اور نفاق کے ان کی اپنی اسی (باطل) عقیدت کے ساتھ صادر ہوتا، تو بھی یہ ایمان نہ ہوتا۔ تو پھر ان کا کیا حال ہے جب انہوں نے یہ بات مسلمانوں کو دھوکہ دینے (تمویہاً) اور ان کا مذاق اڑانے (تہکماً) کی نیت سے کہی ہے؟ یہ ان کے نفاق کی شدت کو ظاہر کرتا ہے۔

تکرارِ باء اور ایمان کا استحکام؛

وفي تكرار الباء ادعاء الإيمان بكل واحد على الأصالة والاستحكام.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "باء" (بِاللّٰہِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ) کو مکرر (دوبارہ) لانے میں یہ حکمت ہے کہ اس سے یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ انہوں نے ہر ایک (اللہ اور یومِ آخرت) پر ایمان کو اصالتاً (بنیادی طور پر) اور استحکام (مضبوطی) کے ساتھ حاصل کر لیا ہے۔ یعنی وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا ایمان ہر لحاظ سے مکمل اور پختہ ہے۔

"القول" اور "الیوم الآخر" کا مفہوم؛

والقول هو التلفظ بما يفيد، ويقال بمعنى المقول، وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللرأي والمذهب

مجازاً. والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي. أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار لأنه آخر الأوقات المحدودة.

مصنفؒ ان دو کلیدی الفاظ کے معانی کی وضاحت کرتے ہیں: القول: اصل میں "قول" سے مراد وہ ہے جو فائدہ مند الفاظ سے ادا کیا جائے (التلفظ بما یفید)۔ یہ "مقول" (کہی گئی بات) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی "نفس میں تصور کیے گئے معنی" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جس کا اظہار الفاظ سے کیا جائے۔ مجازاً" یہ "رائے" اور "مذہب" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الْيَوْمِ الْآخِرِ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "یومِ آخرت" سے مراد حشر کے وقت سے لے کر اس وقت تک ہے جو کبھی ختم نہیں ہوگا (یعنی ابد تک)۔ یا یہ کہ اس سے مراد اس وقت تک ہے جب تک اہل جنت، جنت میں اور اہل جہنم، جہنم میں داخل نہ ہو جائیں، کیونکہ اس کے بعد کوئی محدود وقت نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دنیاوی زندگی کے بعد آخری محدود اوقات ہیں۔

"وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" : منافقوں کے دعوے کی تردید

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ إنكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا إثباته، وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيداً. أو مبالغة في التكذيب، لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزمان، ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الإيمان على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء، ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به لأنه جوابه. والآية تدل على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمناً، لأن من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمناً. والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم.

ترجمہ:

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (اور حالانکہ وہ مؤمن نہیں ہیں)' یہ اس چیز کا انکار ہے جس کا انہوں نے دعویٰ کیا' اور اس چیز کی نفی ہے جس کے ثابت کرنے کا انہوں نے ڈھونگ رچایا۔ اور اس کی اصل (نحوی ساخت) "وَمَا آمَنُوا" (اور وہ ایمان نہیں لائے) تھی تاکہ وہ ان کے قول (آمنا) کے مطابق ہو جس میں فاعل کے بجائے فعل کو واضح کیا گیا ہے' لیکن اسے تاکید (زور دینے) کے لیے الٹ دیا گیا۔ یا (اسے الٹنے میں) جھٹلانے میں مبالغہ (شدت) ہے۔ کیونکہ ان کی اپنی ذاتوں کو مؤمنوں کے شمار سے نکال دینا' ماضی کے زمانے میں ان سے ایمان کی نفی کرنے سے زیادہ بلیغ (زور دار) ہے۔ اور اسی لیے نفی کو "بِ" (باء) کے ذریعے موکد کیا گیا' اور ایمان کو مطلق (عام) معنی میں لایا گیا' یعنی وہ ایمان میں سے کچھ بھی نہیں رکھتے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسے اسی چیز کے ساتھ مقید (خاص) کیا جائے جس کے ساتھ انہوں نے (اپنے دعوے میں) مقید کیا' کیونکہ یہ ان کے دعوے کا جواب ہے۔ اور یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس نے ایمان کا دعویٰ کیا اور عقیدے میں اس کے دل نے اس کی زبان کی مخالفت کی' وہ مؤمن نہیں ہے۔ کیونکہ جس نے کلمہ شہادت اپنی زبان سے ادا کیا مگر اس کا دل اس چیز سے خالی تھا جو اس (کلمے) کے موافق ہو یا اس کے منافی' تو وہ مؤمن نہیں تھا۔ اور کرامیہ فرقے کے ساتھ اختلاف اسی دوسری بات (دل کے موافق ہونے کی شرط) میں ہے' پس یہ آیت ان پر (اس اختلاف میں) مکمل حجت نہیں بنتی۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ إنكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا إثباته، وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيداً. أو مبالغة في التكذيب، "

کے الفاظ سے منافقین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے قول "وَمَا ہُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" کے نحوی' بلاغی اور کلامی پہلوؤں کی وضاحت فرمارہے ہیں۔ یہ آیت منافقین کے دعویٰ ایمان کو صریحاًرد کرتی ہے اور اس میں کئی اہم نکات مضمر ہیں۔

دعویٰ ایمان کا انکار اور نفی؛

وَما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ إنكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا إثباته، وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيداً.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَمَا ہُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" کا جملہ اس دعوے کا انکار ہے جو منافقین نے کیا (یعنی "آمَنَّا بِاللّٰہِ وَبِالْیَوْمِ الْآخِرِ") اور اس چیز کی نفی ہے جسے انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ مصنفؒ اس کے بعد اس آیت کی بلاغت اور اس کی اصل نحوی صورت پر روشنی ڈالتے ہیں: اصل میں جملہ یوں ہونا چاہیے تھا: "وماآمنوا" (اور وہ ایمان نہیں لائے)۔ یہ اس لیے ہونا چاہیے تھا تاکہ یہ منافقین کے قول "آمنا" (ہم ایمان لائے) کے مطابق ہو' جو کہ فعل (ایمان لانے) کے بارے میں صراحت ہے نہ کہ فاعل کے بارے میں۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے "عکس" (الٹ) کر دیا یعنی "وَمَا ہُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" (اور وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں) فرمایا' اور یہ تاکید (زور دینے) کے لیے ہے۔

تکذیب میں مبالغہ اور نفی کی تاکید؛

أو مبالغة في التكذيب، لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزمان، ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الإيمان على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء، ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به لأنه جوابه.

مصنفؒ "وَمَا ہُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" کے انتخاب میں بلاغت کی مزید وجوہات بیان فرماتے ہیں: تکذیب میں مبالغہ: یہ "تکذیب" (جھٹلانے) میں مبالغہ (شدید ترین) ہے۔ کیونکہ ان کی ذوات (ہستیوں) کو ہی مؤمنین کی فہرست سے خارج کر دینا' محض ماضی کے وقت میں ان سے ایمان کی نفی کرنے سے زیادہ بلیغ (زیادہ مؤثر) ہے۔ یعنی یہ کہنے کے بجائے کہ "وہ ایمان نہیں لائے"' یہ کہنا کہ "وہ مؤمن ہیں ہی نہیں" زیادہ سخت رد ہے۔ نفی کی تاکید: اسی وجہ سے نفی کو "باء" (بِ) سے موکد (مضبوط) کیا گیا ہے ("بِمُؤْمِنِیْنَ")۔ یہ "لیسوا مؤمنین" سے زیادہ تاکید کو ظاہر کرتا ہے۔ ایمان کا اطلاق: اور یہاں "ایمان" کو مطلقاً استعمال کیا گیا ہے (یعنی کسی قید کے بغیر) اس معنی میں کہ وہ ایمان کی کسی بھی چیز سے تعلق نہیں رکھتے۔ یعنی ان کے اندر ایمان کا شائبہ تک نہیں۔ تقیید کا احتمال: یہ بھی ممکن ہے کہ اسے اسی چیز کے ساتھ مقید کیا جائے جس کے ساتھ منافقین نے خود کو مقید کیا تھا (یعنی ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر)' کیونکہ یہ ان کے قول کا جواب ہے۔

آیت کا کلامی مفہوم اور کرامیہ سے اختلاف؛

والآية تدل على أن من ادعى الإيمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمناً، لأن من تفوه بالشهادتين فارغ

القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمناً. والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص ایمان کا دعویٰ کرے اور اس کے دل کا اعتقاد اس کی زبان سے موافق نہ ہو (یعنی دل میں کچھ اور ہو اور زبان پر کچھ اور)' وہ مؤمن نہیں ہے۔ مصنفؒ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ جو شخص صرف شہادتین (لاإله إلا الله محمد رسول الله) زبان سے ادا کرے' لیکن اس کا دل اس کے موافق یا مخالف کسی بھی اعتقاد سے خالی ہو' وہ مؤمن نہیں ہے۔ یہاں یہ نقطہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ ایمان صرف زبانی اقرار نہیں بلکہ قلبی تصدیق بھی ہے۔

کرامیہ سے اختلاف :

اس دوسرے نکتے میں کرامیہ سے اختلاف ہے۔ کرامیہ کا مؤقف تھا کہ ایمان صرف زبان سے اقرار کا نام ہے' چاہے دل میں تصدیق نہ بھی ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت کے طور پر نہیں اٹھ سکتی' کیونکہ یہ آیت خاص طور پر ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کا دل زبان کے خلاف تھا (نفاق کی وجہ سے)' نہ کہ ان کے بارے میں جن کا دل خالی ہو۔ یہ ایک کلامی بحث ہے جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ ایمان کی تعریف میں قلبی تصدیق کا کیا مقام ہے۔

[سورة البقرة (2) :آية 9]

"يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا" : منافقوں کی دھوکہ دہی

يُخادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه، وعما هو بصدده من قولهم: خدع الضب. إذ توارى في جحره، وضب خادع وخدع إذا أوهم الحارش إقباله عليه، ثم خرج من باب آخر وأصله الإخفاء ومنه المخدع للخزانة، والأخدعان لعرقين خفيين في العنق، والمخادعة تكون بين اثنين. ويحتمل أن يراد ب يُخادِعُونَ يخدعون لأنه بيان ليقول، أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه، إلا أنه أخرج في زنة فاعل للمغالبة، فإن الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه، كان أبلغ منه إذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك، ويعضده قراءة من قرأ يَخْدَعُونَ. وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة، وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء، وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها إلى منابذيهم إلى غير ذلك من الأغراض والمقاصد.

ترجمہ؛

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا (وہ اللہ کو اور ان لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں جو ایمان لائے)۔ الخدع (دھوکہ) یہ ہے کہ آپ کسی دوسرے کو اس چیز کے خلاف وہم (گمان) دلائیں جو آپ ناپسندیدہ چیز چھپا رہے ہیں' تاکہ اسے اس حالت سے ہٹا دیں جس میں وہ ہے' اور اس کام سے جس کا وہ ارادہ رکھتا ہے۔ جیسا کہ ان (عربوں) کے قول میں ہے: "خَدَعَ الضَّبُّ" (گوہ/بچھو نے دھوکہ دیا)' جب وہ اپنے بل میں چھپ گیا۔ اور "ضب خادع" اور "خدع" (دھوکہ دینے والا) ہوتا ہے جب وہ (اپنے بل میں چھپ کر) شکار کرنے والے کو یہ وہم دلائے کہ وہ اس کی طرف آ رہا ہے' پھر وہ دوسرے دروازے سے نکل جائے۔ اور اس (خدع) کی اصل الإخفاء (چھپانا) ہے۔ اور اسی سے المخدع (کمرہ) ہے جو خزانے (قیمتی سامان) کے لیے ہوتا ہے۔ اور الأخدعان گردن میں دو رگیں ہیں جو چھپی ہوئی ہوتی ہیں۔ اور المخادعة (مفاعلہ وزن) دو فریقوں کے درمیان ہوتی ہے۔ اور یہ احتمال ہے کہ يُخَادِعُونَ سے مراد "يَخْدَعُونَ" (دھوکہ دیتے ہیں) ہو' کیونکہ یہ

(پچھلے قول) "یقولون" کی وضاحت ہے۔ یا (یہ جملہ) نئے سرے سے شروع ہو کر ان (منافقوں) کے مقصد کو بیان کر رہا ہو۔ تاہم' اسے "فاعل" (مفاعلہ) کے وزن پر "مغالبہ" (سبقت لے جانے 'زور آزمائی) کے لیے لایا گیا ہے۔ پس جب یہ وزن مغالبہ کے لیے ہو' اور فعل جب اس میں مغالبہ کیا جائے' تو وہ اس سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے جب وہ کسی مقابلے یا مخالفت کے بغیر آئے۔ (گویا یہ وزن اپنے اندر مغالبہ کا معنی رکھتا ہے اور یہ معنی یہاں مستصحب ہے)۔ اور اس کی تائید اس قراءت سے بھی ہوتی ہے جس نے "یَخْدَعُونَ" پڑھا ہے۔ اور اس (دھوکے) میں ان (منافقوں) کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے آپ سے اس چیز کو دور کریں جو ان کے علاوہ کافروں پر آتی ہے (یعنی سزا' ذلت وغیرہ)' اور یہ کہ ان کے ساتھ وہ سلوک کیا جائے جو مؤمنوں کے ساتھ کیا جاتا ہے' جیسے عزت دینا اور عطا کرنا۔ اور یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ گھل مل جائیں تاکہ ان کے رازوں سے واقف ہوں اور انہیں اپنے دشمنوں تک پہنچا دیں' اور ان کے علاوہ دیگر مقاصد بھی تھے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه، وعما هو بصدده من قولهم: خدع الضب، إذ توارى في جحره،"

کے الفاظ سے منافقین کی ایک اور حالت' یعنی اللہ اور اہل ایمان کے ساتھ ان کی مخادعت (دھوکہ دہی) کو بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "خدع" اور "مخادعة" کے لغوی مفہوم' اس کے اشتقاق اور آیت میں اس کے استعمال کی بلاغی حکمت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی' وہ منافقین کے اس فعل کے پیچھے کارفرما مقاصد کو بھی واضح کرتے ہیں۔

"خدع" اور "مخادعة" کا لغوی مفہوم:

الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه، وعما هو بصدده من قولهم: خدع الضب، إذ توارى في جحره،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "خدع" کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے مخاطب کو اس کے خلاف وہم میں ڈالو جو تم اپنے اندر ناپسندیدہ چیز چھپا رہے ہو' تاکہ اسے اس حالت سے ہٹا دو جس میں وہ ہے یا جس کے بارے میں وہ سوچ رہا ہے۔ اس کی مثال عربوں کے اس قول سے دی جاتی ہے: "خدع الضب" (ضبّ نے دھوکہ دیا)۔ ضبّ کی مثال: جب ضبّ (ایک صحرائی جانور) اپنے بل میں چھپ جاتا ہے' اور "ضبّ خادع" (دھوکہ دینے والا ضبّ) اور "خدع" (اس نے دھوکہ دیا) اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اپنے شکاری کو یہ وہم دے کہ وہ اس کی طرف آ رہا ہے' پھر کسی دوسرے دروازے سے نکل جائے۔ "اخفاء" اصل معنی: "خدع" کی اصل "اخفاء" (چھپانا) ہے۔ اسی سے "مخدع" (خزانہ رکھنے کی جگہ یا اندرونی کمرہ) کا لفظ ہے' کیونکہ اس میں چیزیں چھپائی جاتی ہیں۔ اور "الأخدعان" گردن کی دو رگوں کو کہتے ہیں جو چھپی ہوئی ہوتی ہیں۔ "مخادعة" دو طرفہ عمل: "مخادعة" کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب فعل دو افراد کے درمیان ہو' یعنی دونوں طرف سے دھوکہ دہی کا امکان ہو۔

"یخادعون" کا نحوی احتمال اور بلاغی حکمت:

ويحتمل أن يراد ب يُخَادِعُونَ يخدعون لأنه بيان ليقول، أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه، إلا أنه أخرج في زنة

فاعل للمغالبة. فإن الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه، كان أبلغ منه إذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك، ويعضده قراءة من قرأ يَخْدَعُونَ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "يُخادِعُونَ" میں یہ احتمال ہے کہ اس سے "یخدعون" (وہ دھوکہ دیتے ہیں) مراد ہو، کیونکہ یہ ان کے قول ("یقولون آمنا") کا بیان ہے، یا یہ ایک استئناف (نئی بات کا آغاز) ہے جس میں اس (قول) کا مقصد بیان کیا جا رہا ہے۔

مغالبہ (مفاعلہ) کا وزن:

یہ "فاعل" کے وزن پر لایا گیا ہے جو "مغالبہ" (ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش) کے لیے ہوتا ہے۔ جب فعل "مغالبہ" کے وزن پر آتا ہے تو وہ اس فعل سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے جو بغیر کسی مقابلے کے آئے، کیونکہ اس میں مقابلہ اور مبالغہ دونوں کی کیفیت ہوتی ہے۔

تائید:

اس کی تائید اس قراءت سے بھی ہوتی ہے جس میں "يَخْدَعُونَ" پڑھا گیا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ "مخادعہ" میں باہمی عمل کا پہلو ہوتا ہے، لیکن یہاں بنیادی طور پر منافقین کی طرف سے دھوکہ دہی کا ارادہ ہے، اور اس کا مقصد اللہ اور اہل ایمان کو دھوکہ دینا ہے۔

منافقین کے دھوکہ دہی کے مقاصد:

وكان غرضهم في ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة، وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الإكرام والإعطاء،

مصنفؒ منافقین کے اس دھوکہ دہی کے پیچھے کارفرما مختلف اغراض و مقاصد کو بیان فرماتے ہیں: دفاع: ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے آپ سے ان مصائب کو دور کر سکیں جو دوسرے کفار کو پہنچتے ہیں (یعنی مسلمانوں کے عذاب اور حملوں سے بچ سکیں)۔ اکرام و عطاء کا حصول: وہ چاہتے تھے کہ ان کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے جو مؤمنین کے ساتھ کیا جاتا ہے، یعنی انہیں عزت دی جائے اور عطیات دیے جائیں۔ اطلاع بر اسرار: وہ مسلمانوں کے ساتھ گھل مل کر ان کے اسرار (رازوں) سے واقف ہوں۔ اسرار کا افشاء: اور پھر وہ ان (مسلمانوں کے) اسرار کو ان کے دشمنوں تک پہنچا دیں۔ دیگر اغراض: اور اس کے علاوہ بھی ان کے کئی دیگر مقاصد تھے۔ یہ تمام مقاصد منافقین کی فطرتِ خبیثہ اور ان کی دوغلی پالیسی کی عکاسی کرتے ہیں، جسے قرآن کریم نے واضح طور پر بے نقاب کیا ہے۔

"وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ": دھوکے کا وبال اور لاعلمی

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. والمعنى: أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحيق بهم. أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك. وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأماني الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا تخفى عليه خافية. وقرأ الباقون وَمَا يَخَدَعُونَ، لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرئ و »يَخَدِعُونَ« من خدع و »يَخَدِعُونَ« بمعنى يختدعون و »يَخَدِعُونَ« و »يخادعون« على البناء للمفعول، ونصب أنفسهم بنزع الخافض. والنفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قيل للروح لأن نفس الحي به، وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقه، وللدم لأن قوامها به، وللماء لفرط حاجتها إليه، وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه لأنه

ينبعث عنها أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه. والمراد بالأنفس هاهنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم. وَمَا يَشْعُرُونَ لا يحسون لذلك لتمادي غفلتهم. جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره إليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤوف الحواس. والشعور: الإحساس، ومشاعر الإنسان حواسه. وأصله الشعر ومنه الشعار.

ترجمہ:

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ (اور وہ دھوکہ نہیں دیتے مگر اپنی جانوں کو)' یہ نافع' ابن کثیر' اور ابو عمرو کی قراءت ہے۔اور اس کا معنی یہ ہے کہ دھوکے کا دائرہ انہی کی طرف لوٹنے والا ہے اور اس کا نقصان انہیں گھیر لیتا ہے۔ یا یہ کہ انہوں نے اس (دھوکے) میں اپنی جانوں کو دھوکہ دیا جب انہوں نے انہیں اس کے ذریعے فریب دیا۔اور ان کی جانوں نے انہیں دھوکہ دیا جہاں انہوں نے انہیں خالی تمناؤں سے بہلایا اور انہیں ایسے (اللہ) کو دھوکہ دینے پر آمادہ کیا جس پر کوئی چھپی چیز پوشیدہ نہیں۔اور باقی (قراء) نے وَمَا يُخَادِعُونَ پڑھا ہے' کیونکہ المخادعۃ (باب مفاعلہ کا دھوکہ) دو کے درمیان ہی متصور ہوتا ہے۔ اور پڑھا گیا ہے "يَخْدَعُونَ" "خدع" (باب فَعَلَ) سے۔ اور "يَخْتَدِعُونَ" (باب افتعال) جس کا معنی ہے وہ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں۔اور "يُخْدَعُونَ" (باب فَعَلَ مجهول) اور "يُخَادَعُونَ" (باب مفاعلہ مجہول) بناء للمفعول (مجہول) کے صیغوں سے' اور انفسهم منصوب ہے حرف جر (بِ) کے حذف ہونے سے (اصل میں بأنفسهم تھا)۔اور النفس (نفس' جان) چیز کی ذات اور اس کی حقیقت ہے۔ پھر اسے روح کے لیے بولا گیا کیونکہ جاندار کی زندگی اسی سے ہے۔ اور دل (قلب) کے لیے کیونکہ وہ روح کا محل ہے یا اس سے متعلق ہے۔ اور خون کے لیے کیونکہ زندگی کا قیام اسی سے ہے۔اور پانی کے لیے کیونکہ اس کی (زندگی کی) انتہائی ضرورت ہے۔اور رائے (سوچ) کے لیے' جیسے ان کا قول ہے "فلاں اپنی جان سے مشورہ لیتا ہے"' کیونکہ وہ (رائے) نفس سے ہی پیدا ہوتی ہے یا ایسی ذات سے مشابہ ہے جو اسے حکم دے اور مشورہ دے۔اور یہاں الأنفس سے مراد ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ان کی روحیں یا ان کی رائے (سوچیں) ہوں۔ وَمَا يَشْعُرُونَ (اور وہ شعور نہیں رکھتے)' یعنی وہ اس (دھوکے کے وبال) کو محسوس نہیں کرتے' اپنی مسلسل غفلت کی وجہ سے۔ دھوکے کے وبال کے لاحق ہونے اور اس کے نقصان کے ان کی طرف لوٹنے کو' ظاہر ہونے میں' ایسی محسوس چیز کی طرح قرار دیا گیا ہے جو صرف اسی شخص سے چھپی رہتی ہے جس کے حواس ماؤف (بیمار) ہوں۔اور الشعور (شعور' احساس) الإحساس (محسوس کرنا) ہے۔اور انسان کے مشاعر اس کے حواس ہیں۔اور اس کی اصل الشعر (بال' یا باریک احساس) ہے' اور اسی سے الشعار (نشان' یا اندرونی کپڑا جو جسم کے قریب ہو) ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. والمعنى: أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحيق بهم."

کے الفاظ سے منافقین کی دھوکہ دہی کی حقیقت کو بیان فرما رہے ہیں کہ ان کی یہ چالیں بالآخر انہی کے خلاف جاتی ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود مختلف قراءات' "نفس" کے معانی' اور "شعور" کے مفہوم کو بھی تفصیل سے واضح کرتے ہیں۔ یہ بحث نہ صرف لسانی باریکیوں کو بیان کرتی ہے بلکہ منافقین کے انجام کی بلاغی تصویر بھی پیش کرتی ہے۔

"وَمَا یَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ" کی قراءات اور معنی؛

وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو. والمعنى: أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها يحيق بهم. أو أنهم في ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك. وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالأماني الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا تخفى عليه خافية.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَمَا یَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ" یہ قراءت نافع، ابن کثیر، اور ابو عمرو کی ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ: دھوکہ دہی کا دائرہ انہی کی طرف لوٹتا ہے: ان کی دھوکہ دہی کا دائرہ انہی کی طرف واپس پلٹتا ہے اور اس کا نقصان انہی کو گھیر لیتا ہے۔ یعنی وہ دوسروں کو دھوکہ دینے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن درحقیقت وہ اپنے آپ کو ہی نقصان پہنچاتے ہیں۔ انہوں نے خود کو دھوکہ دیا: یا اس کا معنی یہ ہے کہ انہوں نے اس معاملے میں خود اپنی جانوں کو دھوکہ دیا، جب انہوں نے انہیں (اپنے نفوس کو) اس دھوکہ دہی سے فریب دیا۔ نفوس نے انہیں دھوکہ دیا: اور خود ان کے نفوس نے انہیں دھوکہ دیا، جب ان (نفوس) نے انہیں خالی آرزوئیں دلائیں اور انہیں ایسے ذات (اللہ) کے ساتھ دھوکہ دہی پر آمادہ کیا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں رہ سکتی۔

"یخدعون" اور دیگر قراءات؛

وقرأ الباقون وَمَا يُخَٰدِعُونَ، لأن المخادعة لا تتصور إلا بين اثنين وقرئ و »يَخَدِّعُونَ« من خدع و »يَخِدِّعُونَ« بمعنى يختدعون و »يُخَدِّعُونَ« و »يخادعون« على البناء للمفعول، ونصب أنفسهم بنزع الخافض.

مصنفؒ مختلف قراءات کو بھی بیان فرماتے ہیں: "وَمَا یُخَادِعُونَ" (باقی قاریوں کی قراءت): باقی قاریوں نے "وَمَا یُخَادِعُونَ" پڑھا ہے (یعنی فاعل کا صیغہ)، کیونکہ "مخادعة" (باہمی دھوکہ دہی) دو کے درمیان ہی متصور ہوتی ہے۔

دیگر شاذ قراءات:

"یَخَدِّعُونَ" (یَخَ-دِّ-عُون): یہ "خدع" (مفرد فعل) سے ہے۔ "یَخِدِّعُونَ" (یَخِ-دِّ-عُون) بمعنی "یختدعون": یہ "یفتعلون" کے وزن پر ہے جس کا معنی خود کو دھوکہ دینا ہے۔ "یُخَدَّعون" اور "یُخادعون" (مجہول صیغہ): یہ دونوں "بناء للمفعول" (مجہول صیغے) پر ہیں۔ اس صورت میں "أنفسهم" کو "نزع الخافض" (حرفِ جر کو حذف کر کے نصب) دیا گیا ہے۔ یعنی اصل میں "علی أنفسهم" تھا، حرفِ جر ہٹایا تو نصب آگیا۔

"نفس" کا مفہوم؛

والنفس ذات الشيء وحقيقته، ثم قيل للروح لأن نفس الحي به، وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقه، وللدم لأن قوامها به، .

مصنفؒ لفظ "نفس" کے مختلف معانی بیان فرماتے ہیں: اصل معنی: "نفس" سے مراد کسی چیز کی ذات اور اس کی حقیقت ہے۔ روح: پھر اسے روح کے لیے استعمال کیا گیا، کیونکہ جاندار کی بقا اسی (روح) سے ہے۔ قلب: اسے قلب (دل) کے لیے بھی استعمال کیا گیا، کیونکہ دل روح کا ٹھکانہ ہے یا اس سے متعلق ہے۔ خون: اسے خون کے لیے بھی استعمال کیا گیا، کیونکہ جسم کی بقا خون سے ہے۔ پانی: اسے پانی کے لیے بھی استعمال کیا گیا، کیونکہ انسان کو پانی کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ رائے: اسے "رائے" (عقیدہ یا خیال) کے لیے بھی استعمال کیا گیا، جیسے عرب کہتے ہیں: "فلاں اپنی نفس سے مشورہ کرتا ہے" (فلاں یؤامر نفسہ)۔ یہ اس لیے ہے کہ رائے

انسان کی ذات سے ہی ابھرتی ہے، یا یہ اس ذات سے مشابہت رکھتی ہے جو اسے حکم دیتی ہے اور مشورہ دیتی ہے۔

آیت میں مراد :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "اَنفسہم" سے مراد ان کی "ذوات" (ہستیاں) ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ان کی "ارواح" یا ان کی "آراء" (عقائد) مراد ہوں۔

"وَمَا يَشْعُرُونَ" کا مفہوم وَمَا يَشْعُرُونَ لا يحسون لذلك لتمادي غفلتهم. جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره إليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على مؤوف الحواس. والشعور: الإحساس، ومشاعر الإنسان حواسه، وأصله الشعر ومنه الشعار.

مصنفؒ "وَمَا يَشْعُرُونَ" کے معنی پر روشنی ڈالتے ہیں: احساس کا نہ ہونا: وہ اس (دھوکہ دہی کے وبال) کا احساس نہیں کرتے، اس کی وجہ ان کی غفلت کی شدت اور تسلسل ہے۔ تمثیلِ ظہور: اللہ تعالیٰ نے دھوکہ دہی کے وبال کے ان تک پہنچنے اور اس کے نقصان کے ان کی طرف لوٹنے کو ظاہر ہونے میں ایسا محسوس قرار دیا ہے جو صرف اسی پر مخفی رہتا ہے جس کے حواس خراب ہوں (مؤوف الحواس)۔ یعنی یہ حقیقت اتنی واضح ہے کہ کوئی عقل مند شخص اسے نظر انداز نہیں کر سکتا، مگر منافق اپنی غفلت کی وجہ سے اسے محسوس نہیں کرتے۔

"الشعور" کا اشتقاق:

"الشعور" کا لغوی معنی "احساس" ہے۔ "مشاعر الانسان" سے مراد اس کے حواس خمسہ ہیں۔ اس کا اصل "الشعر" ہے (بال)۔ اس سے "الشعار" (جسم سے قریب لباس) بھی ہے، کیونکہ یہ جسم سے ملا ہوتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ شعور بھی اسی طرح اندرونی اور گہرا ہوتا ہے جیسے بال جلد سے قریب ہوتا ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 10]

"فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا" : منافقوں کے دلوں کی بیماری

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله. ومجاز في الأعراض النفسانية التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي، لأنها مانعة من نيل الفضائل، أو مؤدية إلى زوال الحياة الحقيقية الأبدية. والآية الكريمة تحتملهما فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقاً على ما فات عنهم من الرياسة، وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوماً فيوماً. وزاد الله غمهم بما زاد في إعلاء أمره وإشادة ذكره، ونفوسهم كانت موصوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها، فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع. أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر، وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث إنه مسبب من فعله وإسنادها إلى السورة في قوله تعالى فَزادَتْهُمْ رِجْساً لكونها سبباً. ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وإمداد الله تعالى لهم بالملائكة، وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الأعداء وتبسطاً في البلاد.

ترجمہ:

فِی قُلُوبِہِم مَّرَضٌ فَزَادَہُمُ اللّٰہُ مَرَضًا (ان کے دلوں میں بیماری ہے' پس اللہ نے ان کی بیماری میں اور اضافہ کر دیا)۔المرض (بیماری) حقیقت میں وہ ہے جو جسم کو لاحق ہوتی ہے اور اسے اس کے مخصوص اعتدال (توازن) سے خارج کر دیتی ہے اور اس کے افعال میں خرابی پیدا کر دیتی ہے۔اور (یہ لفظ) مجازاً (استعارۃً) ان نفسانی (روحانی' باطنی) بیماریوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو روح کے کمال میں خلل ڈالتی ہیں' جیسے جہالت' غلط عقیدہ' حسد' کینہ' اور گناہوں سے محبت۔ کیونکہ یہ فضائل کو حاصل کرنے میں رکاوٹ ہیں' یا حقیقی دائمی زندگی کے زوال کا باعث بنتی ہیں۔اور یہ آیت کریمہ ان دونوں (حقیقی و مجازی) معانی کا احتمال رکھتی ہے۔پس بیشک ان کے دل تکلیف میں تھے' حسرت سے جل رہے تھے اس ریاست و سرداری پر جو ان سے چلی گئی' اور حسد میں مبتلا تھے اس چیز پر جو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کی ثابت قدمی اور روز بروز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان و شوکت کے بلند ہونے میں دیکھتے تھے۔اور اللہ نے ان کے غم میں اضافہ کیا' اس چیز کے ذریعے جو اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر (دین) کو بلند کرنے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر کو پھیلانے میں اضافہ کیا۔اور ان کے نفس کفر' غلط عقیدے' اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی وغیرہ جیسی چیزوں سے موصوف (متصف) تھے۔ پس اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اسے (اس بیماری کو) مہر (الطبع) کے ذریعے بڑھا دیا۔ یا (اس بیماری کو بڑھایا) احکامِ شریعت کے بڑھنے' وحی کے بار بار نازل ہونے' اور فتح و نصرت کے کئی گنا ہونے سے (کیونکہ یہ چیزیں منافقوں کی ناگواری اور کفر کو بڑھاتی تھیں)۔اور زیادتی (بیماری بڑھنے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اس لحاظ سے تھی کہ وہی اپنے فعل سے اس کا سبب (خالق) ہے۔اور اس (زیادتی) کی نسبت سورۃ (قرآن کی سورت) کی طرف' اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَزَادَتْہُمْ رِجْسًا" (پس اس (سورت) نے ان کی گندگی میں اور اضافہ کر دیا) میں' اس لیے تھی کہ وہ (سورۃ) اس کا ظاہری سبب تھی۔اور یہ بھی احتمال ہے کہ بیماری سے مراد وہ بزدلی اور کم ہمتی ہو جو ان کے دلوں میں اس وقت داخل ہوئی جب انہوں نے مسلمانوں کی قوت' اور اللہ تعالیٰ کا فرشتوں کے ذریعے ان کی مدد کرنا' اور مسلمانوں کا رعب کافروں کے دلوں میں ڈالنا دیکھا۔اور اس (بیماری) کی زیادتی اسے اور کمزور کر دینا ہے' اس چیز کے ذریعے جو اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دشمنوں پر نصرت اور ملکوں میں غلبے میں اضافہ کیا۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے "فِی قُلُوبِہِم مَّرَضٌ فَزَادَہُمُ اللّٰہُ مَرَضاً" کے الفاظ سے منافقین کی قلبی حالت اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس مرض میں اضافے کے معنی و مفہوم کو بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "مرض" کے حقیقی اور مجازی معانی' اس کے اسباب اور اس کے نتائج پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت نہ صرف منافقین کی باطنی کیفیت کو بیان کرتی ہے بلکہ اللہ کے عدل اور حکمت کی بھی وضاحت کرتی ہے۔

"مرض" کا لغوی اور مجازی مفہوم:

المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في أفعاله. ومجاز في الأعراض النفسانية

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: حقیقی معنی : "مرض" حقیقی معنی میں وہ حالت ہے جو بدن کو لاحق ہو اور اسے اس کے خاص اعتدال سے خارج کر دے' جس سے اس کے افعال میں خلل پیدا ہو۔ جیسے جسمانی بیماری۔ مجازی معنی : یہ مجازی معنی میں نفسانی عوارض (نفسیاتی بیماریوں) کے لیے استعمال ہوتا ہے جو نفسانی کمال میں خلل ڈالیں' جیسے: جہل (نادانی) سوء العقیدہ (غلط عقیدہ) حسد (حسد) ضغینہ (کینہ) حب المعاصی (گناہوں کی محبت) یہ نفسانی بیماریاں اس لیے مرض کہلاتی ہیں کہ یہ فضائل کے حصول میں رکاوٹ ہیں' یا حقیقی

دائمی زندگی (آخرت کی نجات) کے زوال کا باعث بنتی ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ میں "مرض" کے دونوں معانی کا احتمال موجود ہے، یعنی جسمانی اور نفسانی دونوں۔

مرض کی تعلیلات اور اسباب؛

فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقاً على ما فات عنهم من الرياسة، وحسداً على ما يرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوماً في يوماً.

مصنفؒ منافقین کے دلوں میں موجود مرض کی وجوہات بیان فرماتے ہیں: دنیاوی وجوہات (حسد و غیظ): ان کے دل "تحرقاً" (جلنے، حسد اور غیظ کی آگ) سے تکلیف میں تھے، اس ریاست (سربراہی) کے چھن جانے پر جو ان سے رہ گئی تھی۔ اور اس حسد کی وجہ سے جو وہ رسول اللہ ﷺ کے معاملے میں روز بروز ثابت قدمی اور آپ ﷺ کے مرتبے کے بلند ہونے کو دیکھ کر محسوس کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے غم میں اس چیز سے اضافہ کیا کہ اس کے (رسول کے) معاملے کو مزید بلند کیا اور ان کے ذکر کو مزید نمایاں کیا۔ دینی وجوہات (کفر و سوء اعتقاد): ان کے نفوس کفر، سوء اعتقاد (برے عقائد) اور نبی کریم ﷺ کی عداوت جیسی صفات سے متصف تھے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس مرض کو "الطبع" (مہر لگانے) کے ذریعے مزید بڑھا دیا۔ یا "بازدیاد التکالیف" (تکالیف کے بڑھنے)، "وتکریر الوحی" (وحی کے بار بار نازل ہونے) اور "تضاعف النصر" (مسلمانوں کی مدد کے دوگنا ہونے) سے اس مرض میں اضافہ فرمایا۔ جب بھی کوئی نیا حکم، نیا وحی یا مسلمانوں کو کوئی فتح ملتی، تو منافقین کا یہ مرض مزید بڑھ جاتا۔

اضافے کی نسبت اللہ کی طرف اور سورت کی طرف؛

وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث إنه مسبب من فعله وإسنادها إلى السورة في قوله تعالى فَزَادَتْهُمْ رِجساً لكونها سبباً.

مصنفؒ یہاں ایک اہم بلاغی اور کلامی نقطہ واضح فرمارہے ہیں: اللہ کی طرف اسناد: "زادہم اللہ مرضاً" میں زیادتی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ تمام افعال کا مسبّب (سبب بنانے والا) ہے۔ یعنی ہر چیز بالآخر اللہ کے اذن سے ہی ہوتی ہے۔ سورت کی طرف اسناد: جبکہ دوسرے مقام پر "فزادَتْهُمْ رِجْساً" (تو اس نے انہیں گندگی میں مزید بڑھا دیا) میں "رجس" (گندگی) کی زیادتی کی نسبت "سورت" کی طرف کی گئی ہے، اس لیے کہ وہ (سورت) اس کا سبب تھی۔ یعنی سورت کا نزول ان کے کفر اور نفاق کو مزید آشکار کر دیتا تھا، جس سے وہ اپنی گندگی میں اور بڑھ جاتے تھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سبب کو مسبّب کا درجہ دینے کی بلاغت ہے۔

مرض کا ایک اور احتمال: بزدلی اور خوف؛

ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وإمداد الله تعالى لهم بالملائكة، وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الأعداء وتبسطاً في البلاد.

مصنفؒ "مرض" کا ایک اور احتمال بھی بیان فرماتے ہیں: یہ احتمال ہے کہ "مرض" سے مراد وہ "جبن" (بزدلی) اور "خور" (کمزوری) ہو جو ان کے دلوں میں اس وقت داخل ہوا جب انہوں نے مسلمانوں کی شوکت (طاقت)، اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتوں کے ذریعے

ان کی مدد، اور (مسلمانوں کے دشمنوں کے) دلوں میں رعب ڈالے جانے کا مشاہدہ کیا۔اس مرض کی زیادتی سے مراد یہ ہے کہ اس بزدلی اور کمزوری کو مزید "تضعیف" (دوگنا) کر دیا گیا، اس چیز کے ذریعے جو اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو دشمنوں پر مزید نصرت (مدد) اور ملکوں میں مزید بسط (کشادہ دستی) عطا فرمائی۔ یعنی جیسے جیسے مسلمانوں کی فتوحات بڑھتی گئیں، ان منافقین کی بزدلی اور قلبی کمزوری بھی بڑھتی گئی۔

"وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" : دردناک عذاب اور اس کا سبب

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أي: مؤلم يقال: ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع، وصف به العذاب للمبالغة كقوله: تحيةُ بينِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعٌ على طريقة قولهم: جد جده. بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قرأها عاصم وحمزة والكسائي، والمعنى بسبب كذبهم، أو ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا. وقرأ الباقون يُكَذِّبُونَ، من كذبه لأنهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقلوبهم، وإذا خلوا إلى شياطينهم. أو من كذّب الذي هو للمبالغة أو للتكثير مثل بين الشيء وموتت البهائم. أو من كذب الوحشي إذا جرى شوطاً وقف لينظر ما وراءه فإن المنافق متحير متردد. والكذب: هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به. وهو حرام كله لأنه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه. وما روي أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض. ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به.

ترجمہ:

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے)، یعنی مؤلم (درد دینے والا)۔ کہا جاتا ہے: "ألم فهو أليم" (وہ تکلیف میں ہوا تو وہ دردناک ہے)، جیسے "وجع فهو وجيع" (وہ درد میں ہوا تو وہ درد مند ہے)۔ اس (أليم) سے عذاب کو وصف کیا گیا ہے مبالغہ (شدت) کے لیے، جیسے شاعر کا قول: "ان کے درمیان تحفہ دردناک مار ہے"، جو ان کے اس قول کے طریقے پر ہے: "اس کی کوشش زوردار تھی" (یعنی اس نے بہت زور لگایا)۔ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (اس وجہ سے جو وہ جھوٹ بولتے تھے)، اسے عاصم، حمزہ، اور کسائی نے پڑھا ہے۔ اور اس کا معنی ہے ان کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے، یا اس کے بدلے میں بطور سزا جو ان کا قول ہے "آمنا" (کہ ہم ایمان لائے)۔ اور باقی (قراء) نے يُكَذِّبُونَ (وہ جھٹلاتے تھے یا جھوٹا کہتے تھے) پڑھا ہے، جو "كذّبه" (اس نے اسے جھوٹا کہا) سے ہے۔ کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے دلوں سے جھٹلاتے تھے، اور جب وہ اپنے شیطانوں (ہم نشینوں) کے پاس اکیلے ہوتے تھے۔ یا (یہ باب تفعیل کا "كذّب") مبالغہ (شدت) یا تکثیر (زیادہ ہونا) کے لیے ہے، جیسے "بيّن الشيء" (اس نے چیز کو بہت واضح کیا یا بار بار واضح کیا) اور "موّتت البهائم" (جانور بہت زیادہ مرے یا بار بار مرے)۔ یا (مادہ) كذب (قصرہ کے ساتھ) سے، جیسے جنگلی جانور جب کچھ دور بھاگ کر پیچھے دیکھنے کے لیے رک جائے، کیونکہ منافق حیران اور متذبذب (ڈگمگانے والا) ہوتا ہے۔ اور الكذب (جھوٹ): وہ کسی چیز کے بارے میں اس کے خلاف خبر دینا ہے جیسا وہ حقیقت میں ہے۔ اور یہ تمام کا تمام حرام ہے، کیونکہ اسی (جھوٹ) کی وجہ سے عذاب کی استحقاق کو بیان کیا گیا جہاں اس (عذاب) کو اس (جھوٹ) پر مرتب کیا گیا۔ اور جو روایت کیا گیا ہے کہ ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے تین جھوٹی باتیں کہیں، تو اس سے مراد تعریض (ایسی بات کہنا جس کا ظاہر کچھ ہو اور مراد کچھ اور سچ ہو) ہے۔ لیکن چونکہ وہ صورت میں جھوٹ کے مشابہ تھیں، اس لیے انہیں اسی نام سے پکارا گیا۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ أي :مؤلم يقال :ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع، وصف به العذاب للمبالغة كقوله:تحيةُ بينِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعُ على طريقة قولهم :جد جده."

کے الفاظ سے منافقین کے لیے وعید کا ایک اور پہلو بیان فرمارہے ہیں :عذاب الیم (دردناک عذاب)۔ وہ "الیم" کے معنی، اس کے استعمال میں بلاغت، اور "یکذبون" یا "یکذبون" کی مختلف قراءات پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ "کذب" کی تعریف اور اس کے احکام پر بھی بحث کرتے ہیں۔

"اَلیم" کا مفہوم اور بلاغت؛

اليم أي :مؤلم يقال :ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع، وصف به العذاب للمبالغة كقوله:تحيةُ بينِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعُ على طريقة قولهم :جد جده.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اَلِیمٌ" کا معنی "مؤلم" (درد دینے والا) ہے۔ جس طرح "وجع" (درد ہوا) سے "وجیع" (دردناک) آتا ہے، اسی طرح "اَلم" (درد ہوا) سے "اَلیم" (دردناک) آتا ہے۔ عذاب کو "الیم" سے موصوف کرنے کا مقصد "مبالغہ" (انتہائی شدت) کو بیان کرنا ہے۔ اس کی مثال شاعر کا یہ قول ہے :"تَحِيةُ بَينِهِم ضَرْبٌ وَجِيعُ" (ان کے درمیان سلام ایک دردناک ضرب تھی)۔ یہ عربی زبان میں ایک معروف اسلوب ہے، جسے "جد جدہ" (اس نے خوب کوشش کی) کی طرز پر لایا جاتا ہے، جہاں مصدر کو اس کے فاعل کی جگہ استعمال کر کے فعل کی شدت کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہاں "عذاب اَلیم" کا مطلب ہے کہ عذاب خود اتنا شدید دردناک ہے کہ وہ گویا درد کا مجسمہ ہے۔

"بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" کی قراءات اور معانی؛

بِما كانُوا يَكْذِبُونَ قرأها عاصم وحمزة والكسائي، والمعنى بسبب كذبهم، أو ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا. وقرأ الباقون يُكَذِّبُونَ، من كذبه لأنهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقلوبهم، وإذا خلوا إلى شياطينهم.

مصنفؒ یہاں "يَكْذِبُونَ" (جھوٹ بولتے تھے) اور "يُكَذِّبُونَ" (جھٹلاتے تھے) کی دو اہم قراءات اور ان کے مختلف معانی کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں: "يَكْذِبُونَ" (میم کے فتحہ کے ساتھ اور کاف کے سکون کے ساتھ): یہ قراءت عاصم، حمزہ، اور کسائی کی ہے۔ معنی: اس کا معنی ہے "بسبب کذبہم" (ان کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے)، یعنی یہ سزا ان کے مسلسل جھوٹ بولنے کا نتیجہ ہے۔ یا "ببدلہ جزاء لہم" (ان کے بدلے میں جزا کے طور پر)، اور وہ ان کا زبانی قول "آمنا" (ہم ایمان لائے) تھا، حالانکہ ان کے دل میں کفر تھا۔ "يُكَذِّبُونَ" (کاف کے تشدید اور ذال کے کسرہ کے ساتھ): یہ قراءت باقی قاریوں کی ہے۔ معنی: یہ "کذّب" (کسی کو جھٹلانا) سے ہے۔ کیونکہ وہ (منافقین) رسول اللہ ﷺ کو اپنے دلوں سے جھٹلاتے تھے اور جب وہ اپنے شیاطین (سرداروں) کے پاس اکیلے ہوتے تو بھی آپ ﷺ کو جھٹلاتے تھے۔ مبالغہ یا تکثیر کے لیے : یہ فعل "کذّب" "مبالغہ" (شدید ترین) یا "تکثیر" (بہت زیادہ) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے "بیّن الشيء" (اس نے چیز کو خوب واضح کیا) یا "موتت البہائم" (بہت سے چوپائے مرگئے)۔ وحشی جانور کی مثال : یا یہ "کذّب الوحشی" (وحشی جانور نے جھوٹ بولا) سے ہے، جب وہ ایک دوڑ لگانے کے بعد یہ دیکھنے کے لیے رکتا ہے کہ اس کے پیچھے کیا ہے، تو گویا وہ اپنی حالت سے دھوکہ دیتا ہے۔ کیونکہ منافق بھی متحیر (پریشان) اور متردد (ہچکچانے والا) ہوتا ہے۔

"کذب" کی تعریف اور حکم؛

والکذب :هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به. وهو حرام كله لأنه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه. وما روي أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض. ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به.

مصنفؒ "کذب" (جھوٹ) کی تعریف اور شرعی حکم بیان فرماتے ہیں:کذب کی تعریف :"کذب" کا معنی ہے کسی چیز کے بارے میں ایسی خبر دینا جو اس کی حقیقت کے خلاف ہو۔شرعی حکم :یہ (کذب) مکمل طور پر حرام ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عذاب کے استحقاق کی علت (وجہ) اسی (کذب) کو قرار دیا ہے' اور اس پر (یعنی جھوٹ پر) عذاب مرتب کیا۔ابراہیم علیہ السلام کی مثال :اور جو یہ روایت ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ بولے' تو اس سے مراد "تعریض" (ایسی بات کہنا جو ظاہراً کچھ اور معلوم ہو مگر مقصود کچھ اور ہو) ہے۔لیکن چونکہ وہ ظاہری صورت میں جھوٹ سے مشابہ تھا' اس لیے اسے "کذب" کہہ دیا گیا۔یہ تاویل اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام سے حقیقی جھوٹ سرزد نہیں ہوتا' بلکہ یہ یا تو تعریض ہوتا ہے یا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے جو حقیقت میں جھوٹ نہیں ہوتا۔

[سورة البقرة (2) :آية 11]

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ" :فساد سے روکنے پر منافقوں کا ردعمل

وَإِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ عطف على يَكْذِبُونَ أو يَقُولُ. وما روي عن سلمان رضي الله عنه أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعد فلعله أراد به أن أهلها ليس الذين كانوا فقط، بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لأن الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها. والفساد :خروج الشيء عن الاعتدال. والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع. وكان من فسادهم في الأرض هَيْجُ الحُروب والفتن بمخادعة المسلمين، وممالأة الكفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم، فإن ذلك يؤدي إلى فساد ما في الأرض من الناس والدواب والحرث. ومنه إظهار المعاصي والإهانة بالدين فإن الإخلال بالشرائع والإعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم. والقائل هو الله تعالى، أو الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بعض المؤمنين. وقرأ الكسائي وهشام (قُيْل) بإشمام الضم الأول.

ترجمہ؛

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ زمین میں فساد نہ پھیلاؤ)' اس کا عطف يَكْذِبُونَ (وہ جھوٹ بولتے ہیں/جھٹلاتے ہیں) یا يَقُولُ (وہ کہتے ہیں) پر ہے۔اور جو سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس آیت والے لوگ ابھی نہیں آئے ہیں' تو شاید ان کا مطلب یہ تھا کہ اس آیت کے مصداق صرف وہی لوگ نہیں تھے جو (ان کے زمانے میں) موجود تھے' بلکہ بعد میں بھی ایسے لوگ ہوں گے جن کی حالت ان جیسی ہوگی' کیونکہ یہ آیت اپنے اندر موجود ضمیر (لھم) کے ذریعے ماقبل (منافقوں کے ذکر) سے متصل ہے۔اور الفساد (فساد) :چیز کا اعتدال (توازن) سے خارج ہو جانا ہے۔اور الصلاح (اصلاح) اس کی ضد ہے۔اور یہ دونوں (فساد و اصلاح) ہر نقصان دہ اور ہر فائدہ مند چیز کو شامل ہیں۔اور زمین میں ان کا فساد میں سے تھا مسلمانوں کو دھوکہ دے کر جنگوں اور فتنوں کو بھڑکانا' اور رازوں کو فاش کر کے کافروں کی مسلمانوں کے خلاف مدد کرنا۔پس بیشک یہ زمین میں موجود لوگوں' چوپایوں' اور

کھیتی باڑی کے فساد (تباہی) کا باعث بنتا ہے۔ اور اسی (فساد) میں سے ہے گناہوں کو ظاہر کرنا اور دین کی توہین کرنا۔ پس بیشک شریعتوں کو چھوڑ دینا اور ان سے منہ موڑنا ہرج و مرج (افراتفری) کا باعث بنتا ہے اور دنیا کے نظام کو خراب کرتا ہے۔ اور (آیت میں) کہنے والا اللہ تعالیٰ ہے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، یا بعض مؤمنین ہیں۔ اور کسائی اور ہشام نے (قِيلَ کی بجائے) (قُيْلَ) پہلے ضمہ (پیش) کو اشمام (ضمہ کی آواز کا ہلکا سا اشارہ) کے ساتھ پڑھا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَإِذا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ عطف على يَكْذِبُونَ أو يَقُولُ."

کے الفاظ سے منافقین کی ایک اور مذموم صفت، یعنی زمین میں فساد پھیلانے سے منع کیے جانے پر ان کا ردِ عمل بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "لاتفسدوا فی الارض" جملے کا نحوی محل، اس میں موجود 'فساد' کا مفہوم، اور اس کے مختلف مظاہر کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس قول کے قائل کی تعیین اور بعض قراءات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔

نحوی محل اور آیت کی وسعت:

عطف على يَكْذِبُونَ أو يَقُولُ. وما روي عن سلمان رضي الله عنه أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعد فلعله أراد به أن أهلها ليس الذين كانوا فقط، بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لأن الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَإِذا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ" کا جملہ "يَكْذِبُونَ" یا "يَقُولُ" پر معطوف ہے۔ یعنی یہ یا تو ان کے جھوٹ بولنے کی حالت کی مزید وضاحت ہے، یا ان کے قول ("آمنا") کے ساتھ ان کے فساد کی کیفیت کو بیان کر رہا ہے۔ اور جو روایت سیدنا سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "اس آیت کے اہل ابھی نہیں آئے"، تو شاید ان کا مقصد یہ تھا کہ اس آیت کے مخاطب صرف وہ لوگ نہیں تھے جو اس وقت موجود تھے، بلکہ بعد میں بھی ایسے لوگ ہوں گے جن کی حالت انہی (منافقین) جیسی ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت اپنے سے پہلے کلام سے ایک ضمیر (لھم) کے ذریعے جڑی ہوئی ہے، جو اس کے عام ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ آیت محض کسی خاص گروہ کے لیے نہیں بلکہ ہر اس شخص کے لیے ہے جس کی صفت نفاق اور فساد ہو۔

"فساد" کا مفہوم اور اس کے مظاہر والفساد :

خروج الشيء عن الاعتدال. والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع. وكان من فسادهم في الأرض هَيْجُ الحُروب والفتن بمخادعة المسلمين، وممالأة الكفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم.

مصنفؒ "فساد" کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر روشنی ڈالتے ہیں: "فساد" کا معنی ہے "کسی چیز کا اعتدال سے خارج ہو جانا"۔ "صلاح" (درستگی، بھلائی) اس کی ضد ہے۔ یہ دونوں الفاظ ہر نقصان دہ اور نفع بخش چیز کو شامل ہیں۔ اور منافقین کے زمین میں فساد پھیلانے کے مظاہر میں سے یہ تھے: فتنوں اور جنگوں کو بھڑکانا : مسلمانوں کو دھوکہ دے کر اور کفار کے ساتھ ساز باز کر کے فتنوں اور جنگوں کو بھڑکانا۔ یہ کام مسلمانوں کے رازوں کو کفار تک پہنچا کر کرتے تھے۔ عام فساد کا سبب : یہ عمل زمین میں موجود انسانوں، جانوروں اور کھیتی باڑی کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ گناہوں کا اظہار اور دین کی توہین : اس فساد میں گناہوں کا اعلانیہ ارتکاب اور دین کی توہین بھی شامل ہے۔ کیونکہ شرعی احکامات کی خلاف ورزی اور ان سے روگردانی "ہرج و مرج" (بدامنی اور افراتفری) کا باعث بنتی ہے، اور نظامِ عالم کو

درہم برہم کرتی ہے۔

قائل اور قراءات؛

والقائل هو الله تعالى، أو الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بعض المؤمنين. وقرأ الكسائي وهشام (قِيْل) بإشمام الضم الأول.

مصنفؒ اس قول ("لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ") کے قائل کی تعیین میں تین احتمالات بیان فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ: یہ بات اللہ تعالیٰ نے کہی ہو۔ رسول اللہ ﷺ: یہ بات رسول اللہ ﷺ نے کہی ہو۔ بعض مؤمنین: یہ بات بعض مؤمنین نے کہی ہو۔ یہ تمام احتمالات ممکن ہیں اور ان سے معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ قراءات: مصنفؒ آخر میں یہ بھی بتاتے ہیں کہ کسائی اور ہشام نے "قِيْل" (قاف پر ضمہ کے اشمام کے ساتھ) پڑھا ہے۔ "اشمام" کا مطلب ہے کہ ضمہ کی آواز کو مکمل طور پر ظاہر کیے بغیر اس کا اشارہ دیا جائے، جس سے واو کی طرف جھکاؤ محسوس ہو۔

"قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ": فسادیوں کا خود کو مصلح کہنا

قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ جواب لـ إذا رد للناصح على سبيل المبالغة، والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك، فإن شأننا ليس إلا الإصلاح، وإن حالنا متمحضة عن شوائب الفساد. لأن (إنما) تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده. مثل: إنما زيد منطلق، وإنما ينطلق زيد، وإنما قالوا ذلك: لأنهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى: أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً.

ترجمہ؛

قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (انہوں نے کہا کہ ہم تو صرف اصلاح کرنے والے ہیں)، یہ "إِذَا" (جب کہا جائے) کا جواب ہے، ناصح (نصیحت کرنے والے) کو مبالغہ (شدت) کے طور پر رد کرنا ہے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ ہم سے ایسی بات کرنا (ہمیں فساد سے منع کرنا) درست نہیں، کیونکہ ہمارا کام صرف اور صرف اصلاح کرنا ہے، اور ہماری حالت فساد کی آلائشوں (آلودگیوں) سے مکمل طور پر پاک ہے۔ کیونکہ "إِنَّمَا" (إنما) اپنے مابعد پر ماقبل کے قصر (محدودیت، انحصار) کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے: "إنما زید منطلق" (صرف زید ہی جانے والا ہے)، اور "إنما ینطلق زید" (زید صرف جا رہا ہے)۔ اور انہوں نے یہ بات صرف اس لیے کہی: کیونکہ انہوں نے فساد کو اصلاح کی صورت میں تصور کیا، اس بیماری کی وجہ سے جو ان کے دلوں میں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "بھلا جس کے لیے اس کا برا عمل خوبصورت بنا دیا گیا ہو، پس وہ اسے اچھا دیکھے؟"

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ جواب لـ إذا رد للناصح على سبيل المبالغة، والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك، فإن شأننا ليس إلا الإصلاح، وإن حالنا متمحضة عن شوائب الفساد."

کے الفاظ سے منافقین کے اس جوابی قول کی تفسیر بیان فرما رہے ہیں، جس میں وہ اپنے آپ کو مصلح قرار دیتے ہیں۔ مصنفؒ اس جواب کی بلاغی حکمت، اس میں موجود "إنما" کا نحوی فائدہ، اور منافقین کی قلبی بیماری کی وجہ سے ان کے غلط تصورات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

منافقین کا جوابی دعویٰ اور اس کی بلاغت؛

جواب ل إذا رد للناصح على سبيل المبالغة، والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك، فإن شأننا ليس إلا الإصلاح، وإن حالنا متمحضة عن شوائب الفساد، لأن (إنما) تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده. مثل: إنما زيد منطلق، وإنما ينطلق زيد،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منافقین کا قول "قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" درحقیقت ان کی طرف سے نصیحت کرنے والے (اہلِ ایمان یا رسول اللہ ﷺ) کو دیا جانے والا جواب ہے، اور یہ جواب مبالغہ (انتہائی شدت) کے ساتھ رد کرنے کے اسلوب میں ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ: "ہم سے یہ کہنا صحیح نہیں کہ 'لا تفسدوا فی الارض' (زمین میں فساد نہ پھیلاؤ)"۔ "کیونکہ ہمارا معاملہ تو صرف اور صرف اصلاح کا ہے۔" "اور ہماری حالت فساد کی تمام آمیزشوں سے خالص ہے۔" مصنفؒ اس کی وضاحت "إِنَّمَا" (إنما) کے نحوی اور بلاغی فائدے سے کرتے ہیں۔ "إنما" جس چیز پر داخل ہوتا ہے، اسے اپنے بعد والی چیز پر قصر (محدود) کر دیتا ہے۔ یعنی یہ صرف اور صرف کا مفہوم دیتا ہے۔ اس کی مثال دیتے ہیں: "إنما زید منطلق" (زید صرف جانے والا ہے)۔ "إنما ينطلق زيد" (زید صرف جاتا ہے)۔ ان مثالوں میں "إنما" فعل یا فاعل کو صرف ایک خاص صفت یا عمل پر محدود کر دیتا ہے۔ اسی طرح منافقین کا دعویٰ تھا کہ ان کی صفت صرف اور صرف اصلاح ہے۔

فساد کو صلاح سمجھنے کی وجہ؛

وإنما قالوا ذلك: لأنهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى: أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً.

مصنفؒ اس کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ منافقین نے یہ بات (خود کو مصلح کہنا) کیوں کہی؟ انہوں نے یہ بات اس لیے کہی کہ انہوں نے اپنے فساد کو صلاح (درستگی) کی صورت میں تصور کر لیا تھا۔ اور اس کی وجہ ان کے دلوں میں موجود بیماری تھی، جس کا ذکر پچھلی آیات میں ہو چکا ہے۔ اس کی تائید میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان پیش فرماتے ہیں: أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً (کیا بھلا وہ شخص جس کے لیے اس کا برا عمل مزین کر دیا گیا ہو اور وہ اسے اچھا دیکھے؟)۔ یہ آیت ان لوگوں کی نفسیاتی حالت کو بیان کرتی ہے جن کے لیے ان کے برے اعمال شیطان یا ان کی نفسانی خواہشات کی وجہ سے خوبصورت بنا دیے جاتے ہیں، اور وہ انہیں حق اور بھلائی سمجھنے لگتے ہیں۔ منافقین بھی اسی حالت کا شکار تھے کہ ان کا نفاق اور فساد ان کے لیے خوبی بن گیا تھا۔

[سورة البقرة (2): آية 12]

"أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ": وہی اصل فسادی ہیں مگر بے خبر ہیں

أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رد لما ادعوه أبلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرفي التأكيد: (ألا) المنبهة على تحقيق ما بعدها، فإن همزة الاستفهام التي للإنكار إذا دخلت على النفي أفادت تحقيقاً، ونظيره (أليس ذلك بقادر)، ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى به القسم، وأختها أما التي هي من طلائع القسم: وإن المقررة للنسبة، وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم (إنما نحن مصلحون) من التعريض للمؤمنين،

ترجمہ؛

اَلَآ اِنَّھُمۡ ھُمُ الۡمُفۡسِدُوۡنَ وَلٰکِنۡ لَّا یَشۡعُرُوۡنَ (خبردار! بیشک وہی ہیں فساد پھیلانے والے، لیکن وہ سمجھتے نہیں) یہ اس چیز کا رد ہے جس کا انہوں نے دعویٰ کیا، سب سے زیادہ بلیغ رد ہے۔ یہ (جملہ) نئے سرے سے شروع کیا گیا ہے اور اس کی ابتدا دو حروفِ تاکید سے کی گئی ہے: (أَلَا) جو اس بات پر متنبہ کرتا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ یقینی ہے۔ پس بیشک وہ ہمزہ استفہام جو انکار کے لیے ہو، جب وہ نفی پر داخل ہو تو تحقیق (یقین) کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کی مثال (کیا ایسا نہیں کہ اللہ) اس پر قادر ہے؟ اور اسی لیے اس (أَلَا) کے بعد جملہ تقریباً کبھی واقع نہیں ہوتا مگر اس چیز سے شروع ہو کر جس سے قسم کا جواب دیا جاتا ہے، اور اس کی بہن أَمَا جو قسم کی علامتوں میں سے ہے۔ اور (ان) جو نسبت کو ثابت کرنے والا ہے، اور خبر (المفسدون) کو معرفہ (ال کے ساتھ خاص) لانا، اور درمیان میں ضمیر فصل (ھم) کا لانا، یہ سب ان کے اس قول (إنما نحن مصلحون) میں جو مؤمنوں کی طرف اشارہ (تعریض) تھا اس کو رد کرنے کے لیے ہے۔ اَلَآ اِنَّھُمۡ ھُمُ الۡمُفۡسِدُوۡنَ وَلٰکِنۡ لَّا یَشۡعُرُوۡنَ (خبردار! بیشک وہی ہیں فساد پھیلانے والے، لیکن وہ سمجھتے نہیں)، اور اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی غفلت میں اتنی انتہا کو پہنچے ہوئے ہیں کہ وہ نہیں جانتے کہ وہی فساد والے لوگ ہیں جن کے فساد کے بعد کوئی اور فساد نہیں۔ (یعنی ان کا فساد سب سے بڑھ کر ہے)۔ اور بیشک پہلے گزر چکا ہے کہ الشعور (شعور) ظاہری محسوسات کا احساس کرنا ہے، اور جب ان کی غفلت بڑھ گئی اور ان کی جہالت پختہ ہو گئی، تو وہ اس چیز کو محسوس نہیں کر پائے جو ان کے دھوکے کے وبال کے طور پر ان کی جانوں پر لوٹ رہی تھی۔ اور وہ اس مقام پر اپنی ذات کے بارے میں یہ نہیں جان پائے کہ وہی اصل فسادی ہیں، حالانکہ معاملہ ظاہر ہونے میں اس محسوس چیز کی طرح واضح ہے جو صرف اسی سے چھپتی ہے جس کے حواس ماؤف (خراب) ہوں۔ تو دوسروں سے کیسے چھپ سکتا ہے؟

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رد لما ادعوه أبلغَ رد للاستئناف به وتصديره بحر في التأكيد: (ألا) المنبهة على تحقيق ما بعدها.."

کے الفاظ سے منافقین کے دعوے کا بھرپور اور بلیغ ترین رد بیان فرما رہے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود بلاغی آلات، حروفِ تاکید کے استعمال، اور "فصل" کے کلامی مقام پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی خود فریبی اور ان کی گمراہی کو واضح طور پر بے نقاب کرتی ہے۔

منافقین کے دعوے کا بلیغ ترین رد؛

رد لما ادعوه أبلغَ رد للاستئناف به وتصديره بحر في التأكيد:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت منافقین کے اس دعوے (کہ "اِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُوۡنَ") کا سب سے بلیغ (انتہائی مؤثر) رد ہے۔ اسے ایک نئے جملے کے طور پر شروع کیا گیا ہے (استئناف)، اور اسے دو حروفِ تاکید سے مزین کیا گیا ہے تاکہ اس کے کلامی اثر کو بڑھایا جا سکے: أَلَا (خبردار!): یہ حرف مابعد (آنے والے جملے) کے تحقق (یقینی ہونے) پر تنبیہ (متوجہ) کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمزہ استفہام (کیا/کیا نہیں؟) جو انکار کے لیے استعمال ہوتا ہے، جب نفی پر داخل ہو تو وہ تحقیق (تصدیق) کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اَلَیۡسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ (کیا وہ اس پر قادر نہیں ہے؟)۔ اس کا معنی ہے "یقیناً وہ قادر ہے"۔ اسی وجہ سے، اس کے بعد (أَلَا کے

بعد) جملہ بہت کم ہی آتا ہے جب تک کہ وہ کسی قسم (حلف) کی قسم سے شروع نہ ہو۔اور "أَمَا" (خبردار!) اس کی بہن ہے، جو قسم کی ابتدائی علامتوں میں سے ہے۔إِنَّ (یقیناً): یہ حرف نسبت (جملے کے اجزاء کے درمیان تعلق) کو مضبوط کرتا ہے۔

"ال" اور "فصل" کا بلاغی استعمال؛

وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم ﴿إنما نحن مصلحون﴾ من التعريض للمؤمنين.

مصنفؒ مزید بلاغی نکات بیان فرماتے ہیں: خبر کو معرفہ لانا: آیت میں "الْمُفْسِدُونَ" (خبر) کو معرفہ (معروف، الف لام کے ساتھ) لایا گیا ہے۔ یہ "مصلحون" کے دعوے کے برعکس ایک معین صفت کو ظاہر کرتا ہے۔ ضمیر فصل کا استعمال: جملے میں "فصل" (ضمیر فصل: هُمُ) کو درمیان میں لایا گیا ہے ("هُمُ الْمُفْسِدُونَ")۔ یہ منافقین کے قول "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" میں موجود تعریض (اشارتاً طعنہ) کا رد کرنے کے لیے ہے۔ منافقین نے "إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" کہہ کر دراصل مسلمانوں پر فساد کا الزام لگایا تھا، گویا وہ کہہ رہے ہوں کہ فسادی تو دوسرے (یعنی تم مسلمان) ہو۔ اللہ تعالیٰ نے "هُمُ الْمُفْسِدُونَ" کہہ کر اس تعریض کو انہی کی طرف لوٹا دیا اور واضح کر دیا کہ حقیقی فسادی تو تم خود ہو، اور یہ تاثر بھی دیا کہ صرف وہی ہیں جو فسادی ہیں، اور کوئی دوسرا نہیں۔ یہ کلامی طور پر ایک انتہائی سخت اور فیصلہ کن جواب ہے۔

جہالت اور بے حسی؛

وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

مصنفؒ اس جملے میں منافقین کی جہالت اور حقائق سے بے خبری کو بیان فرماتے ہیں: "وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ" کا معنی ہے کہ "لیکن وہ نہیں جانتے یا محسوس نہیں کرتے"۔ یہ ان کی قلبی بیماری اور غفلت کی وجہ سے ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے فساد کو صلاح سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ عدم شعور ان کے نفاق کی ایک اور اہم علامت ہے۔ وہ اپنی حقیقت سے بے خبر ہیں کہ وہ کس قدر گہری گمراہی اور فساد میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ یہ تحلیل نہ صرف آیت کے لفظی معانی کو واضح کرتی ہے بلکہ اس میں موجود بلاغی اور کلامی گہرائی کو بھی نمایاں کرتی ہے جو قرآن کریم کے اعجاز کا حصہ ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 13]

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ": ایمان لانے کا حکم اور کامل ایمان کی پہچان

وَإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين: الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: لَا تُفْسِدُوا، والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: آمِنُوا. كَما آمَنَ النَّاسُ في حيز النصب على المصدر، وما مصدرية أو كافة مثلها في ربما. واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل، فإن اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه، ولذلك يسلب عن غيره فيقال: زيد ليس بإنسان، ومن هذا الباب قوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ ونحوه وقد جمعهما الشاعر في قوله: إذ الناسُ ناسٌ والزمانُ زمان أو للعهد، والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه. أو من آمن من أهل جلدتهم كابن سلام وأصحابه. والمعنى آمنوا إيماناً مقروناً بالإخلاص متمحضاً عن شوائب النفاق مماثلاً لإيمانهم. واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الإقرار باللسان إيمان وإن لم يفد التقييد.

ترجمہ؛

وِإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ ایمان لاؤ)' یہ مکمل نصیحت اور ہدایت کا حصہ ہے۔ پس بیشک ایمان کا کمال دو چیزوں کے مجموعے سے ہے: جو چیز مناسب نہیں اس سے منہ موڑنا' جو اللہ کے اس قول "لَا تُفْسِدُوا" (فساد نہ پھیلاؤ) سے مراد ہے۔ اور جو چیز مناسب ہے اسے کرنا' جو اس کے اس قول "آمِنُوا" (ایمان لاؤ) سے مطلوب ہے۔ كَمَا آمَنَ النَّاسُ (جس طرح لوگ ایمان لائے)' یہ مصدر (مؤمنین کے ایمان لانے) کے محلِ نصب (نحوی جگہ) میں ہے۔ اور "ما" (کما میں) یا تو مصدریہ ہے یا کافیہ ہے' جیسے "ربما" میں (جو "رب" کو عمل سے روکتی ہے)۔ اور "الناس" میں "ال" جنس (عموم نوع) کے لیے ہے۔ اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل ہیں' جو عقل کے تقاضوں پر عمل کرنے والے ہیں۔ پس بیشک اسمِ جنس (جو کسی نوع کے لیے عام طور پر بولا جائے)' جس طرح اپنے مسمّٰی (جس کا نام ہے) کے لیے مطلقاً استعمال ہوتا ہے' اسی طرح اس چیز کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو اس سے خاص اور مطلوبہ معانی کو مکمل طور پر جمع کر لے۔ اور اسی لیے (یہ نام) دوسرے سے سلب کر لیا جاتا ہے (لے لیا جاتا ہے) اور کہا جاتا ہے: "زید انسان نہیں ہے" (اگرچہ وہ جسمانی طور پر انسان ہو مگر انسانیت کی اعلیٰ صفات نہ ہوں)۔ اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" (بہرے ہیں' گونگے ہیں' اندھے ہیں) اور اسی طرح کی دوسری مثالیں۔ اور شاعر نے ان دونوں (اطلاق عام اور اطلاق خاص) کو اپنے اس قول میں جمع کیا ہے: "جب لوگ (حقیقت میں) لوگ تھے اور زمانہ (اچھا) زمانہ تھا۔" یا (الناس میں "ال") عہد (خاص کی طرف اشارہ) کے لیے ہے' اور اس سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ والے (ابتدائی مؤمنین) ہیں۔ یا (مراد) وہ لوگ ہیں جو ان (منافقوں) کی اپنی جلد (قوم) میں سے ایمان لائے' جیسے ابن سلام اور ان کے ساتھی۔ اور (آیت کا) معنی یہ ہے کہ ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے ملا ہوا ہو' نفاق کی آلائشوں سے پاک ہو' جو ان (سچے مؤمنوں) کے ایمان کے مماثل ہو۔ اور اس (آیت) سے زندیق (باطنی کافر' ظاہری مسلمان) کی توبہ کے قبول ہونے پر اور یہ کہ زبان سے اقرار ایمان ہے' خواہ وہ (زبانی اقرار) تقیید (پابندی یا دل کے موافق ہونے) کا فائدہ نہ دے' اس پر استدلال کیا گیا ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"وَإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين: الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: لَا تُفْسِدُوا، والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: آمَنُوا."

کے الفاظ سے منافقین کو ایمان لانے کی دعوت اور اس دعوت کی جامعیت کو بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "کما آمن الناس" جملے کے نحوی محل' "الناس" کے لغوی اور اصطلاحی معنی' اور اس آیت سے مستنبط شرعی احکام پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کو حق کی طرف لوٹنے اور سچے ایمان کو اختیار کرنے کی دعوت ہے۔

دعوت ایمان اور اس کی جامعیت؛

من تمام النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين: الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: لَا تُفْسِدُوا، والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: آمَنُوا.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منافقین کو یہ کہنا کہ "آمِنُوا" (ایمان لاؤ)' یہ نصیحت اور ہدایت کے کمال میں سے ہے۔ یعنی انہیں صرف فساد

سے روکا نہیں گیا بلکہ ہدایت کی طرف بھی بلایا گیا۔ایمان کا کمال دو باتوں کے مجموعے سے ہوتا ہے:برائی سے اجتناب :ہر اس چیز سے اعراض کرنا جو مناسب نہ ہو' اور یہی وہ مقصد ہے جو قولِ الٰہی "لَا تُفْسِدُوا" (فساد نہ پھیلاؤ) سے حاصل ہوتا ہے۔ بھلائی کا اختیار :ہر اس چیز کو اختیار کرنا جو مناسب ہو' اور یہی وہ مطلوب ہے جو قولِ الٰہی "آمِنُوا" (ایمان لاؤ) سے حاصل ہوتا ہے۔

"کما آمن الناس" کا نحوی محل اور معنیٰ؛

كما آمَنَ النَّاسُ في حيز النصب على المصدر، وما مصدرية أو كافة مثلها في ربما، واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "كَمَا آمَنَ النَّاسُ" (جیسا کہ لوگ ایمان لائے ہیں) کا جملہ نصب کے محل میں ہے اور مصدر کے قائم مقام ہے۔ یعنی "إيماناً كإيمان الناس" (ایسا ایمان لاؤ جیسا لوگوں کا ایمان ہے)۔ما مصدریہ یا کافیہ :یہاں "ما" یا تو "مصدریہ" ہے (جیسے "ما آمن الناس" سے "إيمان الناس" مراد ہو) یا "کافیہ" ہے (جیسے "ربما" میں "ما" کافیہ ہوتا ہے جو "رب" کو فعل سے عمل کرنے سے روکتا ہے)۔"الناس" میں "اللام" اور اس کے مراد:"اللام" جنس کے لیے :"الناس" میں "اللام" جنس (تمام نوع انسانی) کے لیے ہے۔مراد :اس سے مراد "کاملون فی الإنسانية" (انسانیت میں کامل لوگ) ہیں' جو عقل کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنے والے ہیں۔ کیونکہ اسم جنس (جیسے "الناس") جس طرح اپنے مطلق معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے' اسی طرح یہ ان افراد کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو اس جنس کی مخصوص اور مقصود خصوصیات کو مکمل طور پر جمع کرتے ہوں۔مثال :اسی لیے غیر کامل انسان کے بارے میں کہا جاتا ہے :"زید لیس بإنسان" (زید انسان نہیں ہے)' حالانکہ وہ جسمانی طور پر انسان ہے۔اس سے مراد ہوتا ہے کہ وہ انسانیت کے اوصاف سے عاری ہے۔

قرآنی مثال :

اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی ہے :"صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" (بہت بہرے' گونگے' اندھے)۔ یہاں حقیقی بہرا پن' گونگا پن اور اندھا پن مراد نہیں بلکہ حق کو نہ سننا' نہ بولنا اور نہ دیکھنا مراد ہے۔

شاعر کا قول :

شاعر نے ان دونوں معنی کو اس قول میں جمع کیا ہے :"إذ الناسُ ناسٌ والزمانُ زمانٌ" (جب لوگ حقیقی لوگ تھے اور زمانہ حقیقی زمانہ تھا)۔ یہاں "ناس" سے مراد کامل لوگ ہیں۔"الناس" کا عہدی معنی :یا پھر "الناس" میں "اللام" "عہد" (کسی خاص متعین شخص یا گروہ) کے لیے ہے۔اس سے مراد رسول اللہ ﷺ اور آپ کے ساتھی (صحابہ کرام) ہیں۔یا وہ لوگ ہیں جو ان (منافقین) کی قومیت یا علاقے سے ایمان لائے تھے' جیسے عبد اللہ ابن سلام اور ان کے ساتھی۔معنیِ آیت :تمام احتمالات میں اس آیت کا معنی یہ ہے کہ: "ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرا ہو' نفاق کی تمام آمیزشوں سے پاک ہو' اور ان (سچے مومنین) کے ایمان کے مماثل ہو"۔

استدلال اور شرعی حکم؛

واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الإقرار باللسان إيمان وإن لم يفد التقييد.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے کچھ احکام کا استدلال کیا گیا ہے:زندیق کی توبہ کی قبولیت :اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق (وہ شخص جو ظاہری طور پر اسلام کا دعویٰ کرے مگر باطن میں کفر چھپائے) کی توبہ قبول کی جاتی ہے۔ کیونکہ انہیں ایمان

لانے کا حکم دیا گیا ہے، جس کا مطلب ہے کہ اگر وہ گروہ سچے دل سے توبہ کریں تو ان کا ایمان قبول ہوگا۔ لسانی اقرار کا ایمان ہونا: یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ زبان سے اقرار (شہادتین کا) "ایمان" ہے، اگرچہ وہ (قلبی تصدیق کے بغیر) مقید (مکمل) فائدہ نہ دے۔ یہ کلامی بحث کا ایک حصہ ہے کہ آیا ایمان صرف قلبی تصدیق ہے، یا صرف لسانی اقرار، یا دونوں کا مجموعہ۔ یہاں مصنفؒ کا اشارہ ہے کہ اقرارِ لسانی بھی ایمان کا ایک جزو ہے، اگرچہ وہ بذاتِ خود مکمل ایمان نہ ہو۔

"قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ" : منافقوں کی جہالت اور اللہ کا فیصلہ

قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ الهمزة فيه للإنكار، واللام مشار بها إلى الناس، أو الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم، وإنما سَفَّهُوهُم لاعتقادهم فساد رأيهم، أو لتحقير شأنهم، فإن أكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالي: كصهيب وبلال، أو للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم إن فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه. والسفه: خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل، والحلم يقابله. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ رد ومبالغة في تجهيلهم، فإن الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله، فإنه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر، وإنما فصلت الآية ب لَا يَعْلَمُونَ والتي قبلها ب لَا يَشْعُرُونَ لأنه أكثر طباقاً لذكر السفه، ولأن الوقوف على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر إلى نظر وفكر. وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فإنما يدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يُشَاهد من أقوالهم وأفعالهم.

ترجمہ:

قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ (انہوں نے کہا، کیا ہم ایمان لائیں جس طرح بیوقوف ایمان لائے ہیں؟)، اس میں (أ) ہمزہ انکار کے لیے ہے۔ اور (السفہاء میں) لام سے مراد "الناس" (سچے مؤمنین) ہیں (جن کا پہلے ذکر ہوا)، یا (مراد) جنس (انسانی نوع) ہے پوری کی پوری جس میں (مؤمنین) شامل ہیں، ان (منافقوں) کے گمان کے مطابق۔ اور انہوں نے انہیں (مؤمنوں کو) بیوقوف صرف اس لیے کہا کہ وہ ان (مؤمنوں) کی رائے (دین) کو غلط (فساد) سمجھتے تھے۔ یا ان کی حیثیت کو حقیر سمجھنے کے لیے، پس بیشک اکثر مؤمنین غریب تھے اور ان میں سے کچھ آزاد کردہ غلام تھے، جیسے صہیب اور بلال رضی اللہ عنہما۔ یا اگر "الناس" کی تفسیر عبداللہ بن سلام اور ان کے پیروکاروں (ایمان لانے والے یہودیوں) سے کی جائے، تو (ان کو بیوقوف کہنا) اپنی دلیری (سختی) اور ان میں سے ایمان لانے والوں کی پرواہ نہ کرنے کو ظاہر کرنا تھا۔ اور السفہ (بیوقوفی): رائے (سوچ) کی ہلکا پن اور کمزوری ہے، جس کا تقاضا عقل کی کمی کرتی ہے۔ اور الحلم (بردباری، دانشمندی) اس کی ضد ہے۔ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (خبردار! بیشک وہی بیوقوف ہیں، لیکن وہ جانتے نہیں)، یہ (ان کے قول کا) رد اور ان کی جہالت میں مبالغہ (شدت) ہے۔ پس بیشک جو جاہل (نادان) اپنی جہالت میں پختہ (یقینی) ہو اور وہ جہالت حقیقت کے خلاف ہو، تو وہ گمراہی میں زیادہ بڑا اور جہالت میں زیادہ مکمل ہے اس متردد (ہچکچانے والے) سے جو اپنی جہالت کا اقرار کرتا ہو، پس اس (اقرار کرنے والے) کو شاید معذور سمجھا جائے اور اسے آیات اور تنبیہیں فائدہ دیں۔ اور یہ آیت (لا یعلمون پر) اور جو اس سے پہلے والی (آیت ۹ اور ۱۲ لایشعرون پر) ختم ہوئی، اس میں (لایعلمون) کو لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ "السفہ" (بیوقوفی) کے ذکر کے زیادہ موافق ہے۔ اور کیونکہ دین کے معاملے کو سمجھنا اور حق و باطل کے درمیان فرق کرنا ایسی چیز ہے جسے سمجھنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جہاں تک نفاق اور اس میں موجود فتنے اور فساد کا تعلق ہے، وہ ان کے اقوال و افعال

میں دیکھی جانے والی چیزوں میں معمولی غور اور تامل سے ہی سمجھ میں آجاتا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ"

کے الفاظ سے منافقین کے تکبرانہ اور جاہلانہ رد عمل کو بیان فرمارہے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود "سفہاء" کے معنی، اس کے استعمال کی وجہ، اور اس کے بعد آنے والی آیت "أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ" کی بلاغی حکمت پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیات منافقین کی ذہنی پستی اور ان کی گمراہی کو واضح طور پر بے نقاب کرتی ہیں۔

"أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ" میں استفہام اور "السفہاء" کا مفہوم:

الهمزة فيه للإنكار، واللام مشار بها إلى الناس، أو الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم، وإنما سَفَّهُوهُم لاعتقادهم فساد رأيهم، أو لتحقير شأنهم، فإن أكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالي: كصهيب وبلال، أو للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم إن فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه. والسفه: خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل، والحلم يقابله.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أَنُؤْمِنُ" میں ہمزہ "انکار" (نفی و تردید) کے لیے ہے۔ یعنی وہ حیرت اور نفی کے انداز میں کہتے ہیں کہ "کیا ہم اس طرح ایمان لائیں گے؟"۔ اور "السفہاء" میں جو "اللام" ہے، اس سے یا تو "الناس" (جن کی طرف پہلے اشارہ تھا) مراد ہیں، یا "جنسِ ناس" (پوری انسانیت) مراد ہے، اور ان (منافقین) کے گمان میں مؤمنین اسی جنس میں شامل ہیں۔ منافقین نے مؤمنین کو "سفہاء" (کم عقل، نادان) کیوں کہا؟ اس کی چند وجوہات: رائے کی فساد کا اعتقاد: ان کا یہ اعتقاد تھا کہ مؤمنین کی رائے فاسد (خراب) ہے، اور وہ کم عقلی کی باتیں کرتے ہیں۔ شان و منزلت کا تحقیر: یا ان کا مقصد مؤمنین کی شان و منزلت کو حقیر سمجھنا تھا، کیونکہ اکثر مؤمنین اس وقت غریب تھے اور ان میں ایسے آزاد کردہ غلام بھی شامل تھے جیسے صہیب (رضی اللہ عنہ) اور بلال (رضی اللہ عنہ عنہ)۔ منافقین انہیں حقیر سمجھتے تھے۔ بے پرواہی کا اظہار: یا یہ "تجلد" (سخت رویہ) اور اس بات پر "عدمِ مبالات" (بے پرواہی) کا اظہار تھا کہ ان میں سے کس نے ایمان قبول کیا۔ یہ اس صورت میں ہے جب "الناس" سے مراد عبد اللہ ابن سلام اور ان کے ساتھی (جو یہودی سے مسلمان ہوئے تھے) لیے جائیں۔ "سفہ" کا معنی: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "سفہ" (سفاہت) کا مطلب "رائے کی خفت اور سخافت (ہلکا پن اور بے وقوفی) ہے، جو عقل کی کمی کا تقاضا کرتی ہے"۔ اور "حلم" (بردباری، دانائی) اس کی ضد ہے۔

"أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ" کا رد اور بلاغت:

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ رد ومبالغة في تجهيلهم، فإن الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله، فإنه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت "أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ" (خبردار! یقیناً وہی بے وقوف ہیں) منافقین کے دعوے کا رد ہے، اور ان کی جہالت میں "مبالغہ" (شدید ترین) ہے۔ جہالت کی شدت: مصنفؒ وضاحت فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنی جہالت پر اس طرح سے یقین رکھتا ہو جو حقیقت کے خلاف ہو، وہ "متوقف" (جھجکنے والے) سے زیادہ بڑی گمراہی اور مکمل جہالت میں ہوتا ہے جو اپنی جہالت کو تسلیم کرتا

ہے۔ معترفِ جہل کو فائدہ : کیونکہ جو شخص اپنی جہالت کو تسلیم کرتا ہے، اسے شاید معذور سمجھا جائے اور اسے (اللہ کی) آیات اور تنبیہات (نذر) فائدہ پہنچا سکتی ہیں۔ لیکن جو اپنی جہالت پر اڑا ہو، اس کی اصلاح ناممکن ہے۔

"لایعلمون" اور "لایشعرون" میں فرق کی حکمت؛

وإنما فصلت الآية بـ لَا يَعْلَمُونَ والتي قبلها بـ لَا يَشْعُرُونَ لأنه أكثر طباقاً لذكر السفه، ولأن الوقوف على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر إلى نظر وفكر. وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فإنما يدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يُشاهد من أقوالهم وأفعالهم.

مصنفؒ آیت "لَا يَعْلَمُونَ" (وہ نہیں جانتے) اور پچھلی آیت میں "لَا يَشْعُرُونَ" (وہ محسوس نہیں کرتے) کے درمیان فرق کی بلاغی حکمت بیان فرماتے ہیں: "لایعلمون" کا استعمال : یہاں (اس آیت میں) "لَا يَعْلَمُونَ" کا استعمال اس لیے زیادہ مناسب ہے کہ یہ "سفہ" (بے وقوفی) کے ذکر سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ کیونکہ دین کے معاملات کو سمجھنا اور حق و باطل کے درمیان تمیز کرنا ایسی چیز ہے جس کے لیے گہرے غور و فکر (نظر و فکر) کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور منافقین چونکہ یہ علم و فکر نہیں رکھتے، اس لیے انہیں "لایعلمون" کہا گیا۔ "لایشعرون" کا استعمال : اس کے برعکس، نفاق اور اس میں موجود فتنے اور فساد ایسی چیزیں ہیں جنہیں معمولی توجہ اور غور (ادنی تفطن وتأمل) سے بھی محسوس کیا جا سکتا ہے، خاص طور پر ان کے اقوال و افعال میں جو مشاہدہ کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہاں "لا یشعرون" (وہ محسوس نہیں کرتے) کا لفظ استعمال ہوا تھا، جو حواس کے ادراک سے متعلق ہے۔ منافقین اتنے غافل تھے کہ ظاہری فساد کو بھی محسوس نہیں کرتے تھے۔

[سورة البقرة (2) : آية 14]

"وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا" : مؤمنوں سے ملاقات پر منافقوں کا ظاہری دعویٰ

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا بيان لمعاملتهم المؤمنين والكفار، وما صدرت به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير. روي أن ابن أبيّ وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة، فقال لقومه: انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم، فأخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه فقال: مرحباً بالصديق سيد بني تيم، وشيخ الإسلام وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ بيد عمر رضي الله عنه فقال: مرحباً بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه، الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ بيد علي رضي الله عنه فقال: مرحبا يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم، ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. فنزلت. واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته، إذا صادفته واستقبلته، ومنه ألقيته إذا طرحته فإنك بطرحه جعلته بحيث يلقى.

ترجمہ؛

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا (اور جب وہ ان لوگوں سے ملتے ہیں جو ایمان لائے ہیں، تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے)، یہ ان کے مؤمنوں اور کافروں کے ساتھ باہمی برتاؤ (معاملات) کا بیان ہے۔ اور جو (منافقوں کی) داستان کا آغاز ہوا تھا (آیت ۸ سے)، تو اس کا مقصد ان کے مذہب (باطنی حالت) کو بیان کرنا اور ان کے نفاق کی بنیاد رکھنا تھا، پس یہ (یہاں ذکر) تکرار نہیں ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ ابن

ابی (عبداللہ بن ابی بن سلول، منافقوں کا سردار) اور اس کے ساتھیوں سے صحابہ کرام کی ایک جماعت کی ملاقات ہوئی۔ تو اس (ابن ابی) نے اپنی قوم سے کہا: "دیکھو، میں ان بیوقوفوں (صحابہ) کو تم سے کیسے دور کرتا ہوں۔" پس اس نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "خوش آمدید صدیق کو، بنی تیم کے سردار کو، اور شیخ الاسلام کو، اور غار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے ساتھی کو، جس نے اپنی جان و مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قربان کر دیا۔" پھر اس نے عمر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "خوش آمدید بنی عدی کے سردار فاروق کو، اپنے دین میں قوی کو، جس نے اپنی جان و مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قربان کر دیا۔" پھر اس نے علی رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "خوش آمدید، اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی اور آپ کے داماد، بنی ہاشم کے سردار کو، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے (آپ سب سے بڑے سردار ہیں)۔" پس (یہ آیت یا یہ حصہ) نازل ہوا۔ اور اللقاء (ملاقات) مصادفة (اچانک سامنا ہو جانا) ہے۔ کہا جاتا ہے "لَقِيتُہ" اور "لَاقَيتُہ" جب آپ کو وہ مل جائے اور آپ اس کا استقبال کریں۔ اور اسی سے "اَلْقَيتُہ" (میں نے اسے پھینک دیا) ہے، پس بیشک آپ اسے پھینک کر اس حالت میں کر دیتے ہیں کہ وہ (کسی سے) ملے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا بيان لمعاملتهم المؤمنين والكفار، وما صدرت به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير."

کے الفاظ سے منافقین کی دوغلی پالیسی اور ان کے نفاق کی ایک اور اہم علامت بیان فرما رہے ہیں۔ وہ اس آیت کے سیاق و سباق، اس کی تکرار نہ ہونے کی وجہ، اور "لقاء" کے لغوی مفہوم پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی، وہ ایک تاریخی واقعہ بھی بیان کرتے ہیں جو اس آیت کے نزول کا سبب بنا۔

منافقین کا اہل ایمان اور کفار سے دوہرا رویہ؛

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا" کا جملہ منافقین کے مسلمانوں اور کفار کے ساتھ ان کے رویے کا بیان ہے۔ اور جو بات اس قصے کے آغاز میں بیان ہوئی تھی (یعنی "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر")، وہ ان کے عقیدے اور ان کے نفاق کی بنیاد کو واضح کرنے کے لیے تھی۔ لہٰذا، یہ تکرار نہیں ہے۔ پہلی آیت ان کے عمومی نفاق کا بیان تھا، جبکہ یہ آیت اس نفاق کے عملی مظاہر کو بیان کر رہی ہے کہ وہ مسلمانوں کے سامنے کیا کہتے ہیں اور اپنے سرداروں کے سامنے کیا کہتے ہیں۔

نزولِ آیت کا واقعہ: عبداللہ ابن ابی اور صحابہ کرام؛

روي أن ابن أبيّ وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة، فقال لقومه: انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم، فأخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه فقال: مرحباً بالصديق سيد بني تيم، وشيخ الإسلام وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم،

مصنفؒ اس آیت کے نزول کے متعلق ایک مشہور واقعہ بیان فرماتے ہیں: روایت ہے کہ عبد اللہ ابن ابی (منافقین کا سردار) اور اس کے ساتھیوں کا سامنا صحابہ کرام کے ایک گروہ سے ہوا۔ عبد اللہ ابن ابی نے اپنی قوم سے کہا: "دیکھو میں ان بیوقوفوں (صحابہ کرام) کو

تم سے کیسے دور کرتا ہوں"۔ پھر اس نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "مرحباً بالصدیق، قبیلہ بنی تیم کے سردار، شیخ الاسلام، رسول اللہ ﷺ کے غار کے ساتھی، جنہوں نے اپنی جان اور مال رسول اللہ ﷺ پر نچھاور کر دیا"۔ پھر اس نے سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "مرحباً بسید بنی عدی، الفاروق (حق و باطل کو جدا کرنے والے) اپنے دین میں مضبوط، جنہوں نے اپنی جان اور مال رسول اللہ ﷺ پر قربان کر دیا"۔ پھر اس نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: "مرحبا یا ابن عم رسول اللہ ﷺ، اور آپ ﷺ کے داماد، بنی ہاشم کے سردار، سوائے رسول اللہ ﷺ کے (یعنی آپ ﷺ کے بعد)"۔ پس یہ آیت نازل ہوئی۔ یہ واقعہ منافقین کی دوغلی زبان، ان کے نفاق، اور مسلمانوں کو دھوکہ دینے کی ان کی کوششوں کو واضح طور پر بیان کرتا ہے۔

"اللقاء" کا مفہوم:

واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته، إذا صادفته واستقبلته، ومنه ألقيته إذا طرحته فإنك بطرحه جعلته بحيث يلقى.

مصنفؒ لفظ "اللقاء" (ملنا) کے لغوی مفہوم کو بیان فرماتے ہیں: "اللقاء" کا معنی "مصادفة" (اچانک ملاقات) ہے۔ عرب کہتے ہیں: "لقيته" اور "لاقيته" (میں اس سے ملا یا اس کا سامنا ہوا)، جب تم اس کا سامنا کرو اور اس کا استقبال کرو۔ اور اسی سے "ألقيته" (میں نے اسے پھینک دیا) کا لفظ بھی ہے، کیونکہ جب تم کسی چیز کو پھینکتے ہو تو اسے اس حالت میں کر دیتے ہو جہاں وہ کسی سے ملتی (ٹکراتی) ہے۔

منافقوں کا اصل چہرہ اور مذاق اڑانا

وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه. أو من خلاك ذَمٌّ أي عداك ومضى عنك، ومنه القرون الخالية. أو من خلوت به إذا سخرت منه، وعدي بإلى لتضمن معنى الإنهاء، والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان في تمردهم، وهم المظهرون كفرهم، وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر. أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم. وجعل سيبويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن إذا بعد فإنه بعيد عن الصلاح، ويشهد له قولهم: تشيطن. وأخرى زائدة على أنه من شاط إذا بطل، ومن أسمائه الباطل. قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ أي في الدين والاعتقاد، خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية، والشياطين بالجملة الإسمية المؤكدة بإن لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداث الإيمان، وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه، ولأنه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين، ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الإيمان على المؤمنين من المهاجرين والأنصار بخلاف ما قالوه مع الكفار. إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ تأكيد لما قبله. لأن المستهزئ بالشيء المستخف به مُصِرٌّ على خلافه. أو بدل منه لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر. أو استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لما (قالوا إنا معكم) إن صح ذلك فما بالكم توافقون المؤمنين وتدعون الإيمان فأجابوا بذلك. والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال: هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت، وأصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال: هزأ فلان إذا مات على مكانه، وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف.

ترجمہ:

وإِذا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ (اور جب وہ اپنے شیطانوں کے پاس اکیلے ہوتے ہیں)۔ (یہ فعل) "خَلَوْتُ بفلان" یا "إليه" سے ہے، جب آپ اس کے ساتھ اکیلے ہوں۔ یا "خَلاک ذَمٌّ" سے (بمعنی) آپ سے برائی دور ہو گئی اور چلی گئی، اور اسی سے "القُرون الخالية" (گزرے ہوئے

زمانے) ہے۔ یا "خَلَوْتُ بِہ" سے، جب آپ اس کا مذاق اڑائیں۔ اور اسے "إلی" (کی طرف) کے ساتھ متعدی (دوسرے پر اثر انداز ہونے والا) بنایا گیا ہے تاکہ اس میں انتہا تک پہنچنے (اکیلے ہو کر راز کی بات کرنے) کا معنی شامل ہو۔اور "شَیَاطِینِہِمْ" (ان کے شیطان) سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی سرکشی میں شیطان کی مانند ہیں، اور وہی ہیں جو اپنے کفر کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور ان کی نسبت ان کی طرف کرنا (ان کے شیطان کہنا) کفر میں ان کی شراکت کی وجہ سے ہے۔ یا (مراد) بڑے منافقین ہیں اور کہنے والے (ان کے جواب میں) چھوٹے منافق ہیں۔اور سیبویہ (بڑے نحوی عالم) نے "شیطان" میں "نون" کو کبھی اصلی قرار دیا ہے، اس بنیاد پر کہ وہ "شَطَنَ" سے ہے جب وہ دور ہو، پس بیشک وہ (شیطان) نیکی سے دور ہے۔ اور اس کی گواہی ان کا قول "تَشَیْطَنَ" (وہ شیطان جیسا کام کرتا ہے) دیتا ہے۔ اور کبھی (نون کو) زائدہ قرار دیا ہے، اس بنیاد پر کہ وہ "شَاطَ" سے ہے جب وہ باطل ہو جائے، اور باطل (فضول، بے حقیقت) اس کے ناموں میں سے ہے۔قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ (انہوں نے کہا کہ بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں)، یعنی دین اور عقیدے میں۔ انہوں نے مؤمنوں سے فعلی جملے ("آمَنَّا" - ہم ایمان لائے) کے ساتھ خطاب کیا، اور شیطانوں سے اسمی جملے ("إِنَّا مَعَكُمْ" - بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں) کے ساتھ جو "إِنَّ" سے موکد (زوردار) ہے۔ کیونکہ انہوں نے پہلی (مؤمنوں والی بات) سے ایمان کے نئے ہونے کا دعویٰ کرنے کا ارادہ کیا، اور دوسری (شیاطین والی بات) سے اپنے اسی (پچھلے کفر والے) حال پر ثابت قدمی کو پختہ کرنا چاہا۔اور کیونکہ جو بات انہوں نے مؤمنوں سے کہی تھی، اس میں ان کے اندر عقیدے یا سچی رغبت کا کوئی جذبہ نہیں تھا، اور نہ ہی اس کا توقع تھا کہ ایمان میں کمال کے ان کے دعوے کو مہاجرین و انصار مؤمنین میں قبولیت ملے گی۔ برخلاف اس کے جو انہوں نے کافروں کے ساتھ کہا۔إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (ہم تو صرف مذاق اڑانے والے ہیں)، یہ اس بات کی تاکید ہے جو اس سے پہلے گزری (إِنَّا مَعَكُمْ)۔ کیونکہ جو کسی چیز کا مذاق اڑاتا اور اسے حقیر سمجھتا ہے، وہ اس کی مخالفت پر ڈٹا رہتا ہے۔ یا یہ اس (إِنَّا مَعَكُمْ) کا بدل (قائم مقام) ہے۔ کیونکہ جس نے اسلام کو حقیر سمجھا، اس نے یقیناً کفر کو بڑا سمجھا۔ یا (یہ جملہ) نیا شروع کیا گیا ہے (استئناف)۔ پس گویا شیطانوں نے ان سے کہا، جب انہوں نے کہا "بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں"، (اگر یہ سچ ہے) تو کیا حال ہے تمہارا کہ تم مؤمنوں سے موافقت کرتے ہو اور ایمان کا دعویٰ کرتے ہو؟ تو انہوں نے یہ جواب دیا۔اور الاِسْتِهْزَاءُ السُّخْرِيَةُ (مذاق اڑانا) (ٹھٹھا کرنا) اور الاِسْتِخْفَافُ (حقیر سمجھنا) ہے۔ کہا جاتا ہے: "هَزِئْتُ" اور "اسْتَهْزَأْتُ"، دونوں کا معنی ایک ہے جیسے "أَجَبْتُ" اور "اسْتَجَبْتُ" (میں نے جواب دیا)۔ اور اس کی اصل الخِفَّةُ (ہلکا پن، تیزی) ہے جو الهَزْءِ (فوری قتل) سے ہے۔ کہا جاتا ہے: "هَزَأَ فُلَانٌ" جب وہ اپنی جگہ پر فوراً مر گیا۔ اور "نَاقَتُهُ تَهْزَأُ بِهِ" یعنی اس کی اونٹنی اس کے ساتھ تیزی اور ہلکے پن سے چلتی ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه. أو من خلاك ذمٌّ أي عداك ومضى عنك، ومنه القرون الخالية."

کے الفاظ سے منافقین کی ایک اور حالت، یعنی جب وہ اپنے سرداروں یا ہم خیال کفار کے ساتھ ہوتے ہیں تو ان کا کیا رویہ ہوتا ہے، اسے بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "خلو" کے لغوی مفہوم، "شیاطین" کی تعریف، منافقین کے اقوال کی بلاغی حکمت اور "استہزاء" کے معنی پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی دوغلی شخصیت اور باطنی کفر کو مزید بے نقاب کرتی ہے۔

"خلوت" کا لغوی مفہوم اور "الی" کا استعمال؛

من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه. أو من خلاك ذَمٌّ أي عداك ومضى عنك، ومنه القرون الخالية. أو من خلوت به إذا سخرت منه، وعدي بإلى لتضمن معنى الإنهاء،

مصنفؒ "خلوت" کے مختلف معانی بیان فرماتے ہیں: انفرادیت: یہ "خلوت بفلان" یا "خلوت إليه" سے ہے، جس کا مطلب ہے "جب تم کسی کے ساتھ تنہا ہو جاؤ"۔ خالی ہونا/گزر جانا: یا یہ "خلاک ذمٌّ" سے ہے، یعنی "تم سے برائی دور ہو گئی اور گزر گئی"۔ اسی سے "القرون الخالیۃ" (گزرے ہوئے زمانے) ہیں۔ سخرہ کرنا: یا یہ "خلوت بہ" سے ہے، جس کا مطلب ہے "تم نے اس کا مذاق اڑایا"۔ اور "إلى" (طرف) کا حرفِ جر اس (خلوت) کے ساتھ اس لیے استعمال کیا گیا ہے تاکہ یہ "انہاء" (کسی چیز کے ختم ہونے یا پہنچنے) کے معنی کو شامل کرے، یعنی وہ اپنے شیاطین کے پاس پہنچ کر تنہا ہوتے ہیں۔

"شیاطین" کا مفہوم اور ان کی نسبت؛

والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان في تمردهم، وهم المظهرون كفرهم، وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر. أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم.

مصنفؒ "شیاطین" سے مراد بیان فرماتے ہیں: شیطان سے مشابہت: ان کے "شیاطین" سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنی سرکشی اور نافرمانی میں شیطان کی مشابہت اختیار کر لی تھی۔ کھلے کفار: یہ وہ کفار تھے جو اپنے کفر کا اعلانیہ اظہار کرتے تھے، اور منافقین کو ان کے "شیاطین" اس لیے کہا گیا کہ وہ کفر میں ان کے شریک تھے۔ منافقین کے سردار: یا ان "شیاطین" سے مراد منافقین کے بڑے سردار تھے، اور قول (إِنَّا مَعَكُمْ) کہنے والے ان کے چھوٹے (پیروکار) تھے۔

"شیطان" لفظ کا اشتقاق: سیبویہ کا قول :

مشہور نحوی سیبویہ نے "شیطان" کے "نون" کو کبھی اصلی قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ "شطن" (دور ہونا) سے مشتق ہے، کیونکہ شیطان صلاح (بھلائی) سے بہت دور ہوتا ہے۔ اس کی تائید عربوں کے قول "تشیطن" (شیطان بن گیا) سے ہوتی ہے۔ دوسرا قول: اور کبھی اس کے "نون" کو زائدہ قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ "شاط" (باطل ہونا، جل جانا) سے مشتق ہے، اور باطل شیطان کے ناموں میں سے ہے۔

"قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ" میں بلاغت؛

قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ أي في الدين والاعتقاد، خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية، والشياطين بالجملة الإسمية المؤكدة بإن لأنهم قصدوا بالأولى دعوى إحداث الإيمان، .

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منافقین اپنے شیاطین سے کہتے ہیں: "إِنَّا مَعَكُمْ" (یقیناً ہم تمہارے ساتھ ہیں)۔ اس کا مطلب ہے کہ "ہم دین اور عقیدے میں تمہارے ساتھ ہیں"۔ مصنفؒ یہاں ایک اہم بلاغی نکتہ بیان فرما رہے ہیں: مؤمنین سے فعلیہ جملہ: انہوں نے مؤمنین سے جملہ فعلیہ (آمَنَّا) میں بات کی، کیونکہ ان کا مقصد صرف ایمان کے "احداث" (نئے سرے سے لانے) کا دعویٰ کرنا تھا، جو کہ وقت کے ساتھ بدل سکتا ہے۔ شیاطین سے اسمیہ اور موکد جملہ: جبکہ اپنے "شیاطین" سے جملہ اسمیہ (إِنَّا مَعَكُمْ) میں بات کی، اور اسے "إنّ" سے موکد (تاکید) کیا، کیونکہ ان کا مقصد اس بات کو یقینی بنانا تھا کہ وہ اس پر قائم ہیں جس پر وہ پہلے سے تھے (یعنی کفر پر)۔ وجوہاتِ

فرق :اس کی مزید وجوہات یہ ہیں کہ :ان کے پاس کسی عقیدے یا سچی رغبت کی کوئی وجہ نہیں تھی جس کی بناپر وہ مؤمنین سے مخاطب ہوئے۔اور نہ ہی انہیں مؤمنین مہاجرین وانصار پر ایمان کے کمال کے دعوے کے چلنے کی توقع تھی' کیونکہ وہ ان کے ظاہر و باطن سے واقف تھے۔اس کے برعکس' جو کچھ انہوں نے کفار سے کہا' وہ حقیقت کے مطابق تھا اور اس میں وہ مخلص تھے (اپنے باطل مقصد میں)۔

"إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ" کا بلاغی مفہوم؛

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ تأكيد لما قبله، لأن المستهزئ بالشيء المستخف به مُصِرٌّ على خلافه..

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ" (یقیناً ہم صرف مذاق اڑانے والے ہیں) کا جملہ اس سے پہلے والے قول (إِنَّا مَعَكُمْ) کی "تاکید" ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ :جو کسی چیز کا مذاق اڑاتا ہے اور اسے حقیر سمجھتا ہے' وہ اس (چیز) کی مخالفت پر مصر (قائم) ہوتا ہے۔یا یہ "بدل" ہے پہلے قول سے' کیونکہ جس نے اسلام کو حقیر سمجھا' اس نے کفر کو عظیم سمجھا۔یا یہ "استئناف" (نئے جملے کا آغاز) ہے۔ گویا جب منافقین نے "إِنَّا مَعَكُمْ" کہا تو ان کے شیاطین نے کہا (اگر یہ صحیح ہو) کہ "تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم مسلمانوں سے موافقت کرتے ہو اور ایمان کا دعویٰ کرتے ہو؟" تو انہوں نے اس طرح جواب دیا (کہ ہم تو مذاق کر رہے تھے)۔

"استہزاء" کا لغوی مفہوم؛

والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال :هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت، وأصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال :هزأ فلان إذا مات على مكانه، وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف.

مصنفؒ "استہزاء" کے لغوی مفہوم کی وضاحت فرماتے ہیں:"استہزاء" کا معنی "سخریہ" (مذاق اڑانا) اور "استخفاف" (ہلکا سمجھنا) ہے۔ عرب کہتے ہیں :"ہزئت" اور "استہزأت" (میں نے مذاق اڑایا) اسی معنی میں' جیسے "أجبت" اور "استجبت" (میں نے جواب دیا)۔اس کا اصل "خفّة" (ہلکا پن) ہے' جو "ہزء" (فوری قتل) سے ہے۔کہا جاتا ہے :"ہزأفلاں" جب وہ اپنی جگہ پر مر جائے (یعنی فوری موت)۔اور "ناقتہ تھزأبہ" (اس کی اونٹنی اس سے تیز دوڑتی ہے) کا مطلب ہے کہ وہ تیزی اور ہلکا پن دکھاتی ہے۔ یہ سب "خفّة" کے معنی سے متعلق ہیں۔

[سورة البقرة (2) :آية 15]

اللہ کا منافقوں کو بدلہ دینا

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يجازيهم على استهزائهم، سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة، إما لمقابلة اللفظ باللفظ، أو لكونه مماثلاً له في القدر، أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم، أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء، أو الغرض منه، أو يعاملهم معاملة المستهزئ :أما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم، واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان، وأما في الآخرة :فبأن يفتح لهم وهم في النار باباً إلى الجنة فيسرعون نحوه، فإذا صاروا إليه سد عليهم الباب، وذلك قوله تعالى :فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدل على إن الله تعالى تولى مجازاتهم، ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم، وأنّ استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم ولعله لم يقل :الله

مستهزئ بهم ليطابق قولهم. إيماء بأن الاستهزاء يحدث حالاً فحالاً ويتجدد حيناً بعد حين، وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال تعالى: أَوَلا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

ترجمہ؛

اللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ (اللہ ان سے مذاق کرتا ہے)' یعنی اللہ ان کے مذاق اڑانے کا بدلہ دیتا ہے۔ مذاق کے بدلے کو اسی کے نام سے پکارا گیا ہے' جیسا کہ برائی کے بدلے کو برائی کہا گیا ہے (قرآن میں)' یا تو لفظ کو لفظ کے مقابل لانے کے لیے' یا اس لیے کہ وہ (بدلہ) اس (مذاق) کے برابر ہے مقدار میں' یا مذاق کا وبال (برا نتیجہ) انہی پر لوٹتا ہے پس وہ ایسے ہو جاتے ہیں گویا ان کا مذاق اڑایا گیا ہو۔ یا (اس کا مطلب ہے کہ) اللہ ان پر وہ حقارت اور ذلت نازل کرتا ہے جو مذاق کا لازمی نتیجہ ہے' یا مذاق کا مقصد (ذلیل کرنا) ہے۔ یا (اس کا مطلب ہے) اللہ ان سے مذاق کرنے والے جیسا معاملہ کرتا ہے۔ جہاں تک دنیا کا تعلق ہے' تو (ان سے مذاق کرنے والے جیسا معاملہ) یہ ہے کہ ان پر مسلمانوں والے احکام جاری کیے جائیں (جیسے جان و مال کی حفاظت)' اور انہیں ڈھیل دے کر اور سرکشی میں ان کے بڑھتے رہنے کے باوجود نعمتیں زیادہ دے کر آہستہ آہستہ پکڑنا (استدراج)۔ اور جہاں تک آخرت کا تعلق ہے' تو (ان سے مذاق کرنے والے جیسا معاملہ) یہ ہے کہ ان کے لیے' جب وہ جہنم میں ہوں گے' جنت کی طرف ایک دروازہ کھولا جائے گا تو وہ اس کی طرف تیزی سے دوڑیں گے' پس جب وہ وہاں پہنچ جائیں گے تو ان پر دروازہ بند کر دیا جائے گا۔ اور یہی ہے اللہ کا فرمان: "پس آج ایمان لانے والے کافروں پر ہنسیں گے" (سورۃ المطففین آیت ۳۴)۔ اور اسے نیا جملہ شروع کیا گیا اور اس پر عطف نہیں کیا گیا تاکہ یہ بتائے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے ان کے بدلے کا ذمہ خود لے لیا ہے' اور مؤمنوں کو ان کا مقابلہ کرنے کی ضرورت نہیں رہنے دی۔ اور یہ کہ ان کا مذاق اڑانا اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جو اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کرنے والا ہے۔ اور شاید اللہ نے "اللہ مستھزئ بھم" (اللہ ان کا مذاق اڑانے والا ہے - اسم فاعل) نہیں فرمایا' تاکہ ان کے قول ("نحن مستھزؤون" - ہم مذاق اڑانے والے ہیں) کے مطابق ہو' یہ اشارہ دینے کے لیے کہ استہزاء (کا بدلہ یا اللہ کا ان سے سلوک) حالاً فحالاً (حالت در حالت) وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے اور وقتاً فوقتاً نیا ہوتا رہتا ہے۔ اور اسی طرح ان پر اللہ کی سخت پکڑیں تھیں' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "کیا وہ نہیں دیکھتے کہ انہیں ہر سال ایک یا دو بار آزمایا جاتا ہے؟" (سورۃ التوبہ آیت ۱۲۶)۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يجازيهم على استهزائهم. سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة، إما لمقابلة اللفظ باللفظ، أو لكونه مماثلاً له في القدر، أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم."

کے الفاظ سے منافقین کے استہزاء کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بدلہ اور اس کی مختلف صورتوں کو بیان فرما رہے ہیں۔ مصنفؒ یہاں "اللہ کا استہزاء" کے معنی' اس کے مجازی استعمال کی وجوہات' دنیا اور آخرت میں اس کی صورتوں' اور اس آیت کی بلاغی خصوصیات پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔

"اللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ" کا مفہوم :

مجازات اور تسمیہ؛

يجازيهم على استهزائهم، سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة، إما لمقابلة اللفظ باللفظ، أو لكونه مماثلاً له في القدر، أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم، أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء، أو الغرض منه.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اللّٰہُ یَسْتَہْزِئُ بِہِمْ" کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ منافقین کو ان کے استہزاء (مذاق اڑانے) کا بدلہ (جزا) دیں گے۔جزاء کا تسمیہ سبب کے نام پر :اس بدلے کو "استہزاء" کا نام دیا گیا' جیسا کہ برائی کے بدلے کو بھی "برائی" کہا جاتا ہے ("جزاء سیئۃ سیئۃ")۔اس کی چند وجوہات ہیں:الفاظ کی مطابقت :یا تو یہ لفظ کا لفظ سے مقابلہ کرنے کے لیے ہے۔یعنی جس لفظ سے انہوں نے اللہ اور مؤمنین کا مذاق اڑایا' اسی لفظ سے ان کے بدلے کو بیان کیا گیا۔قدر میں مماثلت :یا اس لیے کہ یہ بدلہ ان کے استہزاء کے برابر (قدر میں مماثل) ہے۔وبال کا پلٹنا :یا اس لیے کہ استہزاء کا وبال خود انہی پر پلٹے گا' چنانچہ وہ خود ایسے ہو جائیں گے گویا ان سے مذاق کیا گیا ہو۔حقارت وہوان کا نزول :یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ان پر حقارت اور ہوان (ذلت) نازل کریں گے' جو استہزاء کا لازمی نتیجہ یا اس کا مقصد ہوتا ہے۔

اللہ کے استہزاء کی صورتیں :دنیا اور آخرت؛

أو يعاملهم معاملة المستهزئ :أما في الدنيا فبإجراء أحكام المسلمين عليهم، واستدراجهم بالإمهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان، وأما في الآخرة

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ منافقین کے ساتھ مذاق کرنے والے (مستھزء) کا سا سلوک کریں گے۔اس کی صورتیں دنیا اور آخرت میں مختلف ہوں گی:دنیا میں:ان پر مسلمانوں کے احکام کا اطلاق کیا جائے گا (یعنی انہیں ظاہری طور پر مسلمان سمجھا جائے گا' حالانکہ وہ باطنی طور پر کافر ہیں)۔اور انہیں "استدراج" (تدریجی گرفت) کیا جائے گا' یعنی انہیں مہلت دی جائے گی اور نعمتوں میں اضافہ کیا جائے گا' جبکہ وہ اپنے طغیان (سرکشی) میں لگے رہیں گے۔یہ دراصل انہیں مزید گمراہی میں دھکیلنے کی ایک صورت ہے۔آخرت میں:جب وہ جہنم میں ہوں گے تو ان کے لیے جنت کی طرف ایک دروازہ کھولا جائے گا۔وہ تیزی سے اس کی طرف لپکیں گے۔لیکن جب وہ اس کے پاس پہنچیں گے' تو دروازہ ان پر بند کر دیا جائے گا۔یہ ان کے لیے ایک شدید مایوسی اور ہنسی مذاق کی صورت ہوگی۔اور اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :"فَالْیَوْمَ الَّذِینَ آمَنُوا مِنَ الْکُفَّارِ یَضْحَکُونَ" (پس آج وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں' کافروں پر ہنسیں گے)۔یہ اہل ایمان کے لیے ایک طرح کی تسکین اور منافقین کے لیے ایک شرمناک سزا ہوگی۔

استئناف اور عدم عطف کی بلاغی حکمت؛

وإنما استؤنف به ولم يعطف ليدل على إن الله تعالى تولى مجازاتهم، ولم يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم، وأنّ استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ ("اللّٰہُ یَسْتَہْزِئُ بِہِمْ") نئے سرے سے (استئناف کے طور پر) شروع کیا گیا ہے اور اسے پچھلے جملے پر "عطف" (معطوف) نہیں کیا گیا۔اس کی چند اہم وجوہات ہیں:اللہ کی براہ راست جزا :یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود ان کی جزا (بدلے) کا ذمہ لیا ہے۔مؤمنین کی عدم ضرورت :اور اس نے مؤمنین کو اس بات کا محتاج نہیں کیا کہ وہ ان کا مقابلہ کریں یا انہیں جواب دیں۔یعنی اللہ خود ہی ان سے نمٹ لے گا' مؤمنین کو اس کے لیے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔استہزاء کی بے

وقعتی :اور یہ کہ منافقین کا استہزاء (مذاق) اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جو اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ کرے گا۔ یعنی اللہ کا انتقام ان کے استہزاء سے کہیں زیادہ شدید اور ہولناک ہوگا۔

فعل مضارع اور "مستھزئ" کا استعمال نہ کرنے کی حکمت؛

ولعله لم يقل :الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم، إيماء بأن الاستهزاء يحدث حالاً فحالاً ويتجدد حيناً بعد حين، وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال تعالى :أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شاید اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا :"اللہ مستھزئ بھم" (اللہ ان سے مذاق کرنے والا ہے) تاکہ ان کے قول (إنما نحن مستھزئون) کے ساتھ مطابقت نہ ہو (جو اسمیہ جملہ تھا)۔ فعل مضارع کی حکمت :اس کے بجائے فعل مضارع "یستھزئ" (مذاق کرتا ہے) استعمال کیا گیا۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ استہزاء لمحہ بہ لمحہ ہوتا رہے گا اور وقت کے ساتھ ساتھ تجدد پذیر ہوگا۔ یعنی یہ کوئی ایک وقتی عمل نہیں بلکہ ایک جاری و ساری سلسلہ ہے۔ اللہ کی سخت سزائیں :اور اللہ تعالیٰ کی ان پر نکایات (سخت سزائیں اور عبرتیں) بھی اسی طرح رہی ہیں۔ اس کی تائید میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان پیش فرماتے ہیں :"أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ" (کیا وہ نہیں دیکھتے کہ انہیں ہر سال ایک یا دو بار آزمایا جاتا ہے؟)۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کی طرف سے ان پر مسلسل آزمائشیں اور سزائیں آتی رہتی ہیں، جو ان کے استہزاء کا مسلسل بدلہ ہے۔

سرکشی میں بڑھنا اور اندھے پن میں بھٹکنا

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ من مد الجيش وأمده إذا زاده وقواه، ومنه مددت السراج والأرض إذا استصلحتهما بالزيت والسماد، لا من المد في العمر فإنه يعدى باللام كأملى له. ويدل عليه قراءة ابن كثير (ويمدهم) .والمعتزلة لما تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره قالوا :لما منعهم الله تعالى ألطافة التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم، وسدهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريناً وظلمة، تزايد قلوب المؤمنين انشراحاً ونوراً، وأمكن الشيطان من إغوائهم فزادهم طغياناً، أُسْنِدَ ذلك إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى المسبب مجازاً، وأضاف الطغيان إليهم لئلا يتوهم أن إسناد الفعل إليه على الحقيقة، ومصداق ذلك أنه لما أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي وقال وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ. أو أصله يمد لهم بمعنى يملي لهم ويمد في أعمارهم كي يتنبهوا ويطيعوا، فما زادوا إلا طغياناً وعمهاً، فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى :وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ. أو التقدير يمدهم استصلاحاً، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم .والطغيان بالضم والكسر كلقيان، والطغيان :تجاوز الحد في العتو، والغلو في الكفر، وأصله تجاوز الشيء عن مكانه قال تعالى :إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ. والعمه في البصيرة كالعمى في البصر، وهو :التحير في الأمر يقال رجل عامه وعمه، وأرض عمهاء لا منار بها، قال:أَعْمَى الهُدى بالجاهِلين العمهُ

ترجمہ؛

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (اور وہ انہیں ان کی سرکشی میں مہلت دیتا ہے /بڑھاتا ہے، وہ بھٹکتے پھرتے ہیں)۔ (یہ فعل) "مَدَّ الجیش" (لشکر کو بڑھایا) اور "أمَدَّہ" (اسے زیادہ کیا اور قوت دی) سے ہے۔ اور اسی سے "مَدَدْتُ السراج" (میں نے چراغ کو زیادہ کیا) اور "الأرض" (زمین کو) ہے، جب آپ نے ان (چراغ و زمین) کی تیل اور کھاد سے اصلاح کی۔ یہ عمر میں بڑھانے والے "مد" سے نہیں

ہے، کیونکہ وہ "لام" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے "أَمْلَى لَہ" (اسے مہلت دی، عمر دراز کی)۔اور ابن کثیر کی قراءت "وَيَمُدُّهُمْ" (میم پر زیر) اس (مفہوم کی) دلیل ہے۔اور معتزلہ (فرقہ) نے، جب ان کے لیے کلام کو اس کے ظاہری معنی پر جاری کرنا مشکل ہوا (کہ اللہ گناہ میں بڑھاتا ہے)، تو انہوں نے کہا: جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی وہ مہربانیاں (الطاف) روک لیں جو وہ مؤمنوں کو عطا کرتا ہے، اور ان کے کفر واصرار کی وجہ سے انہیں تنہا چھوڑ دیا، اور انہوں نے اپنے اوپر ہدایت کی راہیں بند کر لیں، پس اس وجہ سے ان کے دلوں میں زنگ (رَین) اور تاریکی بڑھ گئی، برخلاف مؤمنوں کے دلوں کے جو کشادگی اور نور میں بڑھے۔اور اللہ نے شیطان کو ان کو گمراہ کرنے کا موقع دیا، پس اس (شیطان) نے انہیں سرکشی (طغیان) میں بڑھا دیا۔ یہ (سرکشی میں بڑھنا) اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے فعل کی نسبت سبب (خالق مطلق) کی طرف مجازاً (استعارے کے طور پر)۔اور اللہ نے "الطغیان" (سرکشی) کو ان (منافقوں) کی طرف منسوب کیا تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ فعل (بڑھانے) کی نسبت اللہ کی طرف حقیقتاً (مباشرۃً) ہے۔اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ جب اللہ نے "مد" (بڑھانے) کی نسبت شیطانوں کی طرف کی تو "الغی" (گمراہی) کا لفظ استعمال کیا اور فرمایا: "اور ان کے بھائی انہیں گمراہی میں بڑھاتے ہیں" (سورۃ الاعراف آیت ۲۰۲)۔یا اس (يَمُدُّهُمْ) کی اصل "يَمُدُّ لَهم" ہے، جس کا معنی ہے "يُمْلِي لَهم" (انہیں مہلت دیتا ہے) اور ان کی عمریں دراز کرتا ہے تاکہ وہ بیدار ہوں اور فرمانبرداری کریں، پس وہ سرکشی اور اندھے پن کے سوا کچھ نہ بڑھے۔ پس "لام" کو حذف کر دیا گیا اور فعل خود متعدی ہو گیا (بغیر حرف جر کے)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: "اور موسیٰ نے اپنی قوم کو چنا" (اصل میں اپنی قوم میں سے چنا تھا)۔ یا (جملے کا) اندازہ (مفہوم) یہ ہے: وہ انہیں اصلاح کی نیت سے مہلت دیتا ہے (یا بڑھاتا ہے)، اور وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔اور الطغیان (سرکشی) ضمہ اور کسرہ (طاء پر) کے ساتھ ہے جیسے لِقْیان۔اور الطغیان: سرکشی (عتو) میں حد سے بڑھ جانا، اور کفر میں غلو (انتہا) کرنا۔اور اس کی اصل چیز کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا ہے۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "بیشک جب پانی حد سے بڑھ گیا، تو ہم نے تمہیں اٹھا لیا" (سورۃ الحاقہ آیت ۱۱، کشتی میں اٹھانا مراد ہے)۔اور العَمَہُ (عَمَہ) بصیرت (دینی سمجھ بوجھ) میں اندھا پن ہے، جیسے بصر (آنکھوں کی بینائی) میں العمی (اندھا پن)۔اور یہ: کسی معاملے میں حیران اور بھٹکا ہوا ہونا ہے۔ کہا جاتا ہے "رجل عامہ" اور "عمہ" (حیران آدمی)۔اور "أرضٌ عمہاء" ایسی زمین جس میں کوئی نشان (منار) نہ ہو۔ شاعر نے کہا: "ہدایت (کی راہ) کو جاہل اور حیران لوگوں نے اندھا کر دیا ہے" (یعنی ان کی وجہ سے ہدایت کی راہ واضح نہیں رہی)۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ من مد الجيش وأمده إذا زاده وقواه، ومنه مددت السراج والأرض إذا استصلحتهما بالزيت والسماد، ."

کے الفاظ سے منافقین کی حالت، یعنی ان کے طغیان میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امداد" یا "مدد" کے مفہوم کو بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "مد" کے مختلف معانی، معتزلہ کا نقطہ نظر، اور "طغیان" و "عمہ" کے لغوی مفاہیم پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت اللہ کے عدل اور اس کی حکمت کا ایک اور پہلو بیان کرتی ہے کہ وہ سرکشوں کو بھی مہلت دیتا ہے۔

"یمدّ ھم" کا لغوی مفہوم اور قراءات:

من مد الجيش وأمده إذا زاده وقواه، ومنه مددت السراج والأرض إذا استصلحتهما بالزيت والسماد، لا من المد في

العمر فإنه يعدى باللام كأملى له. ويدل عليه قراءة ابن كثير (ويمدهم).

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "يَمُدُّهُمْ" (وہ انہیں بڑھاتا ہے/مہلت دیتا ہے) کا لفظ "مد الجيش" اور "أمد الجيش" (جب لشکر کو بڑھایا اور مضبوط کیا جائے) سے ماخوذ ہے۔ اسی سے "مددت السراج" (میں نے چراغ کو تیل دیا) اور "مددت الأرض" (میں نے زمین کو کھاد دی) کا لفظ بھی ہے، جب تم انہیں تیل یا کھاد سے بہتر کرو۔ فرق: یہ لفظ "عمر میں زیادتی" (تمدید عمر) کے معنی میں نہیں ہے، کیونکہ عمر میں زیادتی کے لیے فعل "باللام" (لام حرف جر کے ساتھ) متعدی ہوتا ہے، جیسے "أملى له" (اسے مہلت دی)۔ قراءت کی دلیل: اس کی دلیل ابن کثیر کی قراءت "وَيَمُدُّهُمْ" (مدّ کو تشدید کے ساتھ) ہے۔

معتزلہ کا استدلال اور ان کا نقطہ نظر:

والمعتزلة لما تعذر عليهم إجراء الكلام على ظاهره قالوا: لما منعهم الله تعالى ألطافة التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم.

مصنفؒ معتزلہ کا نقطہ نظر بیان فرماتے ہیں، جو کہ اس آیت کے ظاہری معنی پر اعتراض کرتے ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ سے برائی کے فعل کا صدور محال سمجھتے ہیں: معتزلہ نے کہا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان (منافقین) سے اپنی وہ مہربانیاں روک لیں جو وہ مؤمنین کو عطا کرتا ہے، اور انہیں ان کے کفر اور اصرار کی وجہ سے رسوا (خذلان) کیا، اور انہوں نے خود اپنے لیے ہدایت (توفیق) کے راستے بند کر لیے، تو اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں "رین" (زنگ) اور "ظلمت" (اندھیرا) بڑھ گیا۔ اس کے برعکس، مؤمنین کے دلوں میں کشادگی اور نور میں اضافہ ہوتا رہا۔

شیطان کو قدرت:

اور شیطان کو ان (منافقین) کو گمراہ کرنے پر قدرت مل گئی، جس نے انہیں طغیان میں مزید بڑھا دیا۔

مجازی اسناد:

تو اس (گمراہی میں اضافہ) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف فعل کے "مسبّب" (سبب بنانے والے) ہونے کے اعتبار سے مجازاً کی گئی ہے، تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ فعل کی نسبت اللہ کی طرف حقیقت میں کی گئی ہے۔ طغیان کی نسبت ان کی طرف: اور "طغیان" کی نسبت ان (منافقین) کی طرف کی گئی ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ فعل (بڑھانا) کی نسبت اللہ کی طرف حقیقی ہے (یعنی اللہ براہ راست انہیں طغیان پر آمادہ کرتا ہے)۔ تائید: اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے "مد" (بڑھانے) کی نسبت شیاطین کی طرف کی، تو "غی" (گمراہی) کا ذکر مطلق کیا، اور فرمایا: "وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ" (اور ان کے بھائی انہیں گمراہی میں بڑھاتے ہیں)۔ یہاں گمراہی کی نسبت شیاطین کی طرف کی گئی ہے۔

"یمدھم" کے دیگر احتمالات:

أو أصله يمد لهم بمعنى يملي لهم ويمد في أعمارهم كي يتنبهوا ويطيعوا، فما زادوا إلا طغياناً وعمهاً. فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى: وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ. أو التقدير يمدهم استصلاحاً، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم.

مصنفؒ "یمدّھم" کے کچھ دیگر احتمالات بھی بیان فرماتے ہیں: مہلت دینا: یا اس کی اصل "یمدّ لہم" (ان کو مہلت دیتا ہے) ہے، یعنی

ان کی عمروں کو بڑھاتا ہے تاکہ وہ ہوش میں آئیں اور اطاعت کریں، لیکن اس کے باوجود وہ طغیان اور عمہ (اندھے پن) میں ہی بڑھے۔ یہاں "لام" (لھم) کو حذف کر دیا گیا اور فعل کو براہ راست مفعول (ھم) پر متعدی کر دیا گیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ" (اور موسیٰ نے اپنی قوم کو منتخب کیا)، اصل میں "اختار موسیٰ من قومہ" تھا۔

استصلاحاً امداد:

یا تقدیر یہ ہے کہ اللہ انہیں "استصلاحاً" (اصلاح کی غرض سے) مدد دیتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے طغیان میں اندھے بھٹکتے رہتے ہیں۔

"الطغیان" اور "العمہ" کا مفہوم؛

والطغيان بالضم والكسر كلقيان، والطغيان: تجاوز الحد في العتو، والغلو في الكفر. وأصله تجاوز الشيء عن مكانه قال تعالى: إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ. والعمه في البصيرة كالعمى في البصر، وهو: التحير في الأمر يقال رجل عامه وعمه، وأرض عمهاء لا منار بها. قال: أَعْمَى الهُدى بالجاهِلين العمهُ

مصنفؒ "طغیان" اور "عمہ" کے لغوی اور اصطلاحی مفہوم بیان فرماتے ہیں: الطغیان: یہ لفظ "ضمہ" (طُغیان) اور "کسرہ" (طِغیان) دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جیسے "لقیان" (لِقیان)۔ "طغیان" کا معنی "عُتُوّ" (سرکشی) میں حد سے تجاوز کرنا اور کفر میں غلو کرنا ہے۔ اس کا اصل "کسی چیز کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا" ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ" (یقیناً جب پانی حد سے بڑھ گیا تو ہم نے تمہیں (کشتی میں) سوار کر لیا)۔ العَمَہ (عمہ): "عمہ" بصیرت (باطنی بصارت) میں "اندھے پن" کی طرح ہے، جیسا کہ "عمی" (اندھا پن) بصارت (ظاہری نظر) میں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب ہے "کسی معاملے میں حیران و پریشان ہو جانا"۔ کہا جاتا ہے: "رجل عامہ وعمہ" (ایک پریشان حال آدمی)۔ اور "أرض عمہاء" (ایک ایسی زمین) جہاں کوئی رہنمائی کی علامت نہ ہو۔ شاعر نے کہا ہے: "أَعْمَى الهُدى بالجاهِلين العمہ" (گمراہوں نے ہدایت کو اندھا کر دیا اس جہالت کے ساتھ جو کہ اندھا پن ہے)۔

[سورة البقرة (2) : آية 16]

خسارے کا سودا اور راہ حق سے محرومی

أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى اختاروها عليه واستبدلوها به، وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضاً تعين من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمناً وبذله اشتراء، وإلا فأي العوضين تصورته بصورة الثمن فباذله مشترٍ وآخذه بائع، ولذلك عدت الكلمتان من الأضداد. ثم استعير للإعراض عما في يده محصلاً به غيره، سواء كان من المعاني أو الأعيان، ومنه قول الشاعر: أَخَذْتُ بالجُمةِ رأساً أَزْعَرا ... وبالثَّنايَا الواضحات الدّردرا وبالطّويل العمر عمرا جيدرا ... كما اشْتَرَى المُسْلِمُ إذ تَنَصَّرا ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره. والمعنى أنهم أخلوا بالهدى الذي جعله الله لهم بالفطرة التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا محصلين الضلالة التي ذهبوا إليها. أو اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى. فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ. ترشيح للمجاز. لَمَّا استعمل الاشتراء في معاملتهم أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارتهم، ونحوه: وَلَمَّا رأيتُ النسرَ عزَّ ابن دأية ... وعَشَّشَ في وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي والتجارة: طلب الربح بالبيع والشراء. والربح: الفضل على رأس المال، ولذلك سمي شفاً. وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل. أو لمشابهتها إياه من حيث

إنها سبب الربح والخسران. وَما كانُوا مُهْتَدِينَ لطرق التجارة، فإن المقصود منها سلامة رأس المال والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الطلبتين لأن رأس مَالِهِم كان الفطرة السليمة، والعقل الصرف، فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم، واختل عقلهم ولم يبقَ لهم رأس مال يتوسلون به إلى درك الحق، ونيل الكمال، فبقوا خاسرين آيسين من الربح فاقدين للأصل.

ترجمہ:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى (وہی ہیں وہ لوگ جنہوں نے گمراہی کو ہدایت کے بدلے خرید لیا)، یعنی انہوں نے اسے (گمراہی کو) اس (ہدایت) پر چن لیا اور اسے اس کے بدلے بدل لیا۔ اور اس (خریدنے) کی اصل (حقیقی معنی) یہ ہے کہ مطلوبہ چیزیں حاصل کرنے کے لیے قیمت ادا کرنا۔ پس اگر دونوں بدلے میں سے ایک نقد رقم (پیسہ) ہو تو وہ قیمت بن جاتی ہے کیونکہ وہ بذات خود مطلوب نہیں ہوتی، اور اسے خرچ کرنا خریدنا کہلاتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو (کہ کوئی نقد نہ ہو)، تو دونوں بدلے میں سے جس کو آپ قیمت تصور کریں، اس کو خرچ کرنے والا خریدار اور اسے لینے والا بیچنے والا ہے۔ اور اسی لیے یہ دونوں کلمے (خریدنا اور بیچنا) اضداد (ایک دوسرے کی ضد) میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر یہ (خریدنا) استعارۃً (مجازاً) اس کے لیے استعمال ہونے لگا کہ کوئی شخص اپنی ملکیت میں موجود چیز سے منہ موڑ لے اور اس کے ذریعے کچھ اور حاصل کرے، خواہ وہ معانی (مجرد چیزیں) ہوں یا اعیان (ٹھوس چیزیں)۔ اور اسی میں سے شاعر کا قول ہے: "میں نے پوری (بکری/بھیڑ) کے بدلے ایسا سر لیا جس پر بال کم تھے... اور چمکدار دانتوں کے بدلے ٹوٹے دانتوں والی داڑھ اور لمبی عمر کے بدلے ایسی عمر لی جو کم تھی... جیسا کہ مسلمان نے خریدا جب وہ نصرانی ہو گیا۔" پھر اس (لفظ) میں وسعت پیدا ہوئی اور یہ کسی چیز سے منہ موڑ لینے اور کسی دوسری چیز کی لالچ میں اسے چھوڑ دینے کے لیے استعمال ہونے لگا۔ اور آیت کا معنی یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو ضائع کر دیا جو اللہ نے ان کے لیے اس فطرت کی صورت میں دی جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا، اور اس کے بدلے وہ گمراہی حاصل کر لی جس کی طرف وہ چلے گئے۔ یا (دوسرا معنی یہ ہے کہ) انہوں نے گمراہی کو چن لیا اور اسے ہدایت پر محبوب رکھا۔ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ (پس ان کی تجارت نفع بخش نہ ہوئی)۔ یہ مجاز (استعارے) کی تقویت (ترشیح) ہے۔ جب ان کے معاملات کے لیے "خریدنا" (الاشتراء) استعمال کیا گیا، تو اس کے بعد وہ چیز لائی گئی جو اس سے مشابہ ہے (یعنی تجارت اور نفع/نقصان)، تاکہ ان کے خسارے کی مثال دی جا سکے۔ اور اسی طرح کا (ترشیح کی مثال) ہے: "اور جب میں نے دیکھا کہ گدھ چیل پر غالب آ گیا... اور اس نے اس کے گھونسلے میں گھونسلا بنا لیا، تو میرا دل (غم سے) ابل پڑا۔" اور التجارۃ (تجارت): خرید و فروخت کے ذریعے نفع طلب کرنا ہے۔ اور الربح (نفع): اصل سرمائے (رأس المال) پر جو بچ جائے۔ اور اسی لیے اسے "شِفّا" (زیادہ) بھی کہا گیا ہے۔ اور اس (نفع/نقصان) کی نسبت تجارت کی طرف کرنا، حالانکہ وہ اس کے مالکان کے لیے ہوتا ہے، یہ ایک وسیع استعمال ہے، یا تو فاعل (تجارت کرنے والے) کے ساتھ تجارت کے گہرے تعلق کی وجہ سے، یا اس لیے کہ وہ (تجارت) نفع اور نقصان کا سبب ہے۔ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (اور وہ ہدایت پانے والے نہ تھے)، یعنی تجارت کے طریقوں میں ہدایت پانے والے نہ تھے۔ پس بیشک تجارت کا مقصد اصل سرمائے کی سلامتی اور نفع حاصل کرنا ہے۔ اور ان لوگوں نے دونوں مقاصد کو ضائع کر دیا، کیونکہ ان کا اصل سرمایہ سلیم فطرت اور خالص عقل تھی۔ پس جب انہوں نے یہ گمراہیاں اختیار کیں، تو ان کی (حق کو قبول کرنے کی) استعداد باطل ہو گئی، اور ان کی عقل میں خرابی آ گئی۔ اور ان کے پاس کوئی ایسا اصل سرمایہ نہ رہا جس کے ذریعے وہ حق کو پا سکیں اور کمال کو حاصل کر سکیں۔ پس وہ نقصان اٹھانے والے، نفع سے

مایوس، اور اصل (سرمائے) کو کھو دینے والے بن کر رہ گئے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدىٰ اختاروها عليه واستبدلوها به.

کے الفاظ سے منافقین کی گمراہی کو ایک تجارتی خسارے سے تشبیہ دے کر بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "اشتراء" (خریدنے) کے لغوی و مجازی معانی، اس کے بعد "ربح" (نفع) کی مناسبت، اور منافقین کے خسارے کی وجہ کو تفصیل سے واضح کرتے ہیں۔ یہ آیات منافقین کی حالتِ بد کی ایک مؤثر بلاغی تصویر پیش کرتی ہیں۔

"اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ" کا مفہوم اور "اشتراء" کی بلاغت:

أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدىٰ اختاروها عليه واستبدلوها به. وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، فإن كان أحد العوضين ناضاً تعين من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمناً وبذله اشتراء.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدىٰ" (انہوں نے گمراہی کو ہدایت کے بدلے خرید لیا) کا مطلب ہے کہ "انہوں نے اسے (ضلالت کو) ہدیٰ پر ترجیح دی اور اس کے بدلے اسے اختیار کر لیا"۔ "اشتراء" (خریدنے) کا اصل معنی: اس (اشتریٰ) کی اصل کسی بھی متعین چیز کے حصول کے لیے قیمت ادا کرنا ہے۔ اگر دو عوضوں (چیزوں) میں سے ایک "ناض" (نقد، تیار مال جیسے سونا چاندی) ہو، تو وہ خود بخود قیمت بن جاتا ہے کیونکہ اسے اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ کسی اور چیز کے حصول کے لیے طلب کیا جاتا ہے، اور اس کا خرچ کرنا "اشتراء" کہلاتا ہے۔ عوضین کی صورت میں: اگر دونوں عوض نقد نہ ہوں (یعنی دونوں ہی اجناس ہوں)، تو تم جس عوض کو بھی قیمت کی صورت میں تصور کرو، اس کا دینے والا "مشتر" (خریدنے والا) ہوگا اور اسے لینے والا "بائع" (بیچنے والا) ہوگا۔ اسی وجہ سے "اشتریٰ" اور "باع" دونوں الفاظ کو "اضداد" (ایسے الفاظ جن کے دو متضاد معنی ہوں) میں شمار کیا جاتا ہے۔ مجازی استعمال: پھر اس لفظ کو کسی چیز سے اعراض (منہ موڑنا) کرنے کے لیے "استعارہ" کیا گیا ہے، جبکہ اس کے ہاتھ میں اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو، چاہے وہ "معانی" (غیر مادی چیزیں) ہوں یا "اعیان" (مادی چیزیں)۔ شاعر کی مثال: اس کی مثال شاعر کا یہ قول ہے:

أخذْتُ بالجُمّةِ رأساً أزْعَرا ... وبالثّنايَا الواضحات الدّردرا

وبالطّويل العمر عمرا جيدرا ... كما اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إذ تنَصَّرا

(میں نے گھنے بالوں کے بدلے ایک کم بالوں والا سر لیا... اور واضح دانتوں (ثنایا) کے بدلے میں کھردری دانتوں کی داڑھ (یعنی گر چکے تھے)۔ اور لمبی عمر کے بدلے میں ایک قصیر (کم) عمر لی... جیسے مسلمان نے خرید لیا جب وہ نصرانی ہو گیا۔)

شعر کی تشریح:

"أخذْتُ بِالْجُمّةِ رأساً أزْعَرَا" "میں نے لمبے گھنے بالوں کے بدلے میں ایک ایسے سر کو لیا جو کم بالوں والا تھا۔" (شاعر یہاں "جُمّة" یعنی گھنے بالوں کو "أزعر" یعنی کم بالوں والے سر کے بدلے میں لینے کی بات کر رہا ہے، جو ایک سودے کی طرح ہے)۔ "وَبِالثَّنَايَا الواضِحاتِ الدَّرْدَرَا" "اور واضح سامنے کے دانتوں (ثنایا) کے بدلے میں ایسے دانت لیے جو "دردر" (کمزور یا ٹوٹ پھوٹ کا شکار) تھے۔" "وَبِالطَّويلِ العُمْرِ عَمْراً جَيْدَرَا" "اور لمبی عمر کے بدلے میں "عمرِ جیدرہ" (کمزور یا ناقص عمر) لی۔" "كَمَا اشْتَرَى

الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا" "جیسے مسلمان نے (کفر کو) خرید لیا جب وہ نصرانی ہو گیا۔" (یعنی، جیسے کسی مسلمان نے اپنے ایمان کو چھوڑ کر نصرانیت کو اپنا لیا، تو یہ اس کا ایک "سودا" تھا جہاں اس نے اپنے ایمان کے بدلے کفر کو ترجیح دی)۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ لفظ "اشتریٰ" (خریدنا) کا استعمال عربی زبان میں صرف مادی اشیاء کے لین دین کے لیے نہیں ہوتا، بلکہ یہ مجازی طور پر کسی چیز کو کسی دوسری چیز پر ترجیح دینے، اسے اختیار کرنے، یا ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری کو اپنانے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ شاعر نے یہاں "مسلمان کا نصرانی ہونا" بیان کرنے کے لیے "اشتریٰ" کا لفظ استعمال کیا ہے، جو کہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک غیر مادی "سودا" ہے جہاں اس نے ایمان کو چھوڑ کر کفر کو "خرید" لیا۔ یہ مثال بالکل قرآنی آیت (اشترو االضلالۃ بالھدی) کے مجازی استعمال کی تائید کرتی ہے، جہاں ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی کو اختیار کرنا بیان کیا گیا ہے۔

(یہ اشعار شاہ غسان جبلہ بن ایھم کے بارے میں ہیں جو بعد از اسلام نصرانی بن گئے تھے)

یہاں "اشتریٰ" کا معنی "بدل لیا" یا "ترجیح دی" ہے۔ مزید وسعت: پھر اس لفظ میں مزید وسعت پیدا ہوئی اور اسے کسی چیز سے بے رغبتی کے لیے استعمال کیا گیا، کسی اور چیز کی طمع میں۔ آیت کا معنی: اس آیت کا معنی یہ ہے کہ "ان (منافقین) نے اس ہدایت کو ضائع کر دیا جو اللہ نے انہیں اس فطرت کے ذریعے دی تھی جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا، اور اس کے بدلے میں وہ ضلالت حاصل کر لی جس کی طرف وہ خود گئے"۔ یا "انھوں نے ضلالت کو اختیار کیا اور اسے ہدایت پر ترجیح دی"۔

"فما ربحت تجارتھم" کا بلاغی اسلوب؛

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ. ترشيح للمجاز، لَمَّا استعمل الاشتراء في معاملتهم أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارتهم، ونحوه: وَلَمَّا رأيتُ النسرَ عزَّ ابن دأية ... وعَشَّشَ في وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" (پس ان کی تجارت نفع بخش نہ ہوئی) یہ ایک "ترشیح للمجاز" (مجاز کو مزید تقویت دینا) ہے۔ جب ان کے معاملے میں "اشتراء" (خریدنے) کا لفظ استعمال کیا گیا (جو کہ مجاز ہے)، تو اس کے بعد وہ لفظ لایا گیا جو اس کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے (یعنی "ربح" اور "تجارت") تاکہ ان کے خسارے کی مثال دی جا سکے۔

شعری مثال؛

اس کی نظیر اور تائید میں مصنفؒ یہ شعر پیش کرتے ہیں:

وَلَمَّا رأيتُ النسرَ عزَّ ابنَ دأيةٍ ... وعَشَّشَ في وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي

شعر کی تشریح:

"اور جب میں نے دیکھا کہ عقاب (النّسر) نے ابنِ دأیہ (ایک پرندے کی نسل، مراد چھوٹا، کمزور پرندہ) پر غلبہ پا لیا... اور اس کے گھونسلے میں گھونسلہ بنا لیا... تو میرا سینہ غصے سے بھر گیا۔" اس شعر میں "عقاب (النسر)" اور "ابنِ دأیہ" کا ذکر محض پرندوں کے طور پر نہیں، بلکہ یہ ایک مجاز (استعارہ) ہے جو طاقتور ظالم اور کمزور مظلوم کے لیے استعمال ہوا ہے۔ شاعر نے جب یہ مجازی تعبیر استعمال کی (طاقتور اور کمزور کے لیے پرندوں کے نام)، تو اس کے بعد اسی مجازی میدان سے متعلق الفاظ استعمال کیے: "عَشَّشَ فِي وَكْرَيْهِ" (اس کے گھونسلے میں گھونسلہ بنا لیا)۔ یہ "گھونسلہ بنانا" کا عمل "عقاب" کے لیے استعمال کیا گیا ہے، جو دراصل اس کے ظلم اور تسلط کو مزید

موثر طریقے سے بیان کر رہا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ "ترشیح المجاز" کا اسلوب عربی بلاغت اور فصاحت کا ایک حصہ ہے۔ جس طرح شاعر نے ظالم و مظلوم کے لیے "عقاب" اور "ابن دأیہ" کا مجاز استعمال کرنے کے بعد اسی مجاز کو "گھونسلہ بنانے" جیسے عمل سے مزید پختہ کیا ہے، اسی طرح قرآن نے بھی "ہدایت و گمراہی" کے سودے کو بیان کرنے کے بعد "تجارت" اور "ربح" جیسے الفاظ سے اس مجاز کو تقویت دی۔ یہ شعری دلیل قرآنی بلاغت کی صداقت اور اس کے فصاحت کے اصولوں پر مبنی ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔

تجارت اور ربح کا مفہوم اور اسناد کی حکمت؛

والتجارة: طلب الربح بالبيع والشراء. والربح: الفضل على رأس المال، ولذلك سمي شفا، وإسناده إلى التجارة وهو لأربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل،

مصنفؒ "تجارت" اور "ربح" (نفع) کے مفہوم کی وضاحت فرماتے ہیں: "تجارت" کا معنی "خرید و فروخت کے ذریعے نفع کمانا" ہے۔ "ربح" (نفع) سے مراد "راس المال (اصل پونجی) پر اضافہ" ہے۔ اسی لیے اسے "شفا" (بڑھا ہوا) بھی کہا جاتا ہے۔ "ربح" کی نسبت "تجارت" کی طرف: "ربح" کی نسبت تجارت کی طرف کی گئی ہے، حالانکہ یہ ربح "تجارت کرنے والوں" کا ہوتا ہے۔ یہ نسبت "اتساع" (توسیع) کے اصول پر ہے، کیونکہ تجارت کا فاعل سے گہرا تعلق ہوتا ہے، یا اس لیے کہ تجارت خود نفع اور نقصان کا سبب ہوتی ہے، تو گویا وہ اس فعل (نفع کمانے) میں فاعل کی مشابہت رکھتی ہے۔

"وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ" اور منافقین کا خسارہ؛

وَما كانُوا مُهْتَدِينَ لطرق التجارة، فإن المقصود منها سلامة رأس المال والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الطلبتين لأن رأس مَالِهِم كان الفطرة السليمة،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ" (اور وہ ہدایت یافتہ نہ تھے) تجارت کے طریقوں کے لیے۔ تجارت کا مقصد: کیونکہ تجارت کا مقصد راس المال (اصل پونجی) کی سلامتی اور نفع کمانا ہے۔ منافقین کا حال: اور ان (منافقین) نے دونوں مقاصد کو ضائع کر دیا۔ ان کا راس المال: کیونکہ ان کا راس المال "فطرت سلیمہ" (صحیح فطرت) اور "عقل صرف" (خالص عقل) تھا۔ ضلالت کے نتائج: لیکن جب انہوں نے یہ گمراہیاں (ضلالات) اختیار کیں تو ان کی استعداد (حقیقت کو پہچاننے کی صلاحیت) باطل ہو گئی، ان کی عقل بگڑ گئی، اور ان کے پاس کوئی راس المال باقی نہ رہا جس کے ذریعے وہ حق کو پا سکتے اور کمال حاصل کر سکتے۔ نتیجہ: پس وہ خسارے میں رہے، نفع سے مایوس ہوئے، اور اپنے اصل (فطرت اور عقل) کو کھو بیٹھے۔

[سورة البقرة (2): آية 17]

منافقوں کی حالت اور آگ جلانے والے کی مثال

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير، فإنه أوقع في القلب وأقمع للخصم الألد، لأنه يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً، ولأمر ما أكثر الله في كتبه الأمثال،

وفشت في كلام الأنبياء والحكماء. والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً. والذي: بمعنى الذين كما في قوله تعالى: وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا إن جعل مرجع الضمير في بنورهم، وإنما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائمين لأنه غير مقصود بالوصف، بل الجملة التي هي صلته وهو وصلة إلى وصف المعرفة بها لأنه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه، فحقه أنه لا يجمع كما لا تجمع أخواتها، ويستوي فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح، بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبداً على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل، ولكونه مستطالاً بصلته استحق التخفيف، ولذلك بولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين، أو قصد به جنس المستوقدين، أو الفوج الذي استوقد.

ترجمہ؛

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا (ان کی مثال اس شخص کی مثال جیسی ہے جس نے آگ جلائی) ' جب (اللہ) ان کے حال کی حقیقت بیان کر چکا تو اس کے بعد وضاحت اور پختگی میں اضافہ کے لیے مثال بیان کی۔ پس بیشک وہ (مثال) دل میں زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اور سخت جھگڑالو دشمن کو زیادہ خاموش کرنے والی ہوتی ہے ' کیونکہ وہ آپ کو خیالی چیز کو حقیقی اور معقول (جو عقل سے سمجھی جائے) کو محسوس (جو حواس سے سمجھی جائے) کر کے دکھاتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ نے اپنی کتابوں میں مثالیں زیادہ بیان کیں ' اور وہ انبیاء اور حکماء (دانشوروں) کے کلام میں عام ہو گئیں۔ اور (آیت کا) معنی یہ ہے کہ ان (منافقوں) کا عجیب و غریب حال اس شخص کے حال جیسا ہے جس نے آگ جلائی۔ اور "الذی" (جو کہ واحد ہے): یہاں بمعنی "الذین" (جمع) ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: "اور تم نے غوطہ لگایا جیسا غوطہ لگایا ان لوگوں نے جنہوں نے غوطہ لگایا" (سورۃ التوبہ آیت ۶۹) ' اگر "بنورھم" (ان کے نور میں - اگلی آیت میں) کی ضمیر کا مرجع جمع (منافق) کو بنایا جائے۔ اور یہ (الذی کا واحد ہو کر جمع کے لیے آنا) اس لیے جائز ہے ' اور قائم (کھڑا ہوا) کا قائمین (کھڑے ہوئے) کی جگہ لانا اس لیے جائز نہیں ' کہ یہ (الذی) وصف (بیان) میں بذات خود مقصود نہیں ' بلکہ وہ جملہ (استوقد نارا) جو اس کا صلہ (متعلقہ جملہ) ہے۔ اور یہ (الذی) اس معرفہ (المثل) کو اس (صلے والے جملے) کے ذریعے بیان کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ کیونکہ یہ ایک پورا اسم نہیں بلکہ اس (صلے والے جملے) کا ایک حصہ ہے۔ پس اس کا حق یہ ہے کہ اسے جمع نہ کیا جائے ' جیسا کہ اس کی بہنوں (دوسرے اسمائے موصولہ یا حروف) کو جمع نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں واحد اور جمع برابر ہوتا ہے۔ اور "الذین" اس کا صحیح سالم جمع نہیں ہے ' بلکہ وہ ایک ایسی زیادتی (یا ' نون) والا لفظ ہے جو معنی کی زیادتی (جمع ہونے) کے لیے بڑھائی گئی ہے۔ اور اسی لیے وہ (یا) ہمیشہ فصیح زبان پر آتا ہے جس پر قرآن نازل ہوا ہے۔ اور چونکہ وہ اپنے صلے (متعلقہ جملے) کے ساتھ لمبا ہو جاتا ہے ' اس لیے وہ تخفیف (چھوٹا کرنے) کا مستحق ہے۔ اور اسی لیے اس میں مبالغہ کیا گیا اور اس کی یا کو حذف کر دیا گیا ' پھر اس کے کسرہ کو ' پھر (کبھی) صرف لام پر اکتفا کیا گیا فاعل اور مفعول کے اسموں میں (جیسے الضارب ' المضروب میں ال)۔ یا (الذی سے) مراد آگ جلانے والوں کی جنس (عموم) ہے ' یا وہ جماعت (فوج) ہے جس نے آگ جلائی۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير، فإنه

أوقع في القلب وأقمع للخصم الألد، لأنه يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً، ولأمر ما أكثر الله في كتبه الأمثال، وفشت في كلام الأنبياء والحكماء."

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کو ایک تمثیل (مثال) کے ذریعے بیان فرمارہے ہیں۔ وہ مثال دینے کی بلاغی حکمت، لفظ "الَّذِی" کے نحوی استعمال اور اس میں موجود لطافتوں پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت ایک پیچیدہ حقیقت کو سادہ اور موثر انداز میں پیش کرتی ہے۔

مثال (مثل) دینے کی حکمت؛

لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير، فإنه أوقع في القلب وأقمع للخصم الألد، لأنه يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً، ولأمر ما أكثر الله في كتبه الأمثال، وفشت في كلام الأنبياء والحكماء.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کی حقیقت حال (ان کے نفاق، فساد، اور خسارے) کو بیان فرمایا، تو اس کے بعد مثال بیان کر کے اس کی وضاحت اور تصدیق (توضیح و تقریر) میں اضافہ فرمایا۔ تاثیر اور قہر: مثال اس لیے دی جاتی ہے کہ "وہ دل میں زیادہ اثر انگیز ہوتی ہے" اور "سرکش ترین دشمن کو زیادہ مغلوب کرتی ہے"۔ تصور کو حقیقت بنانا: کیونکہ مثال تمہیں متخیل (تصور کی ہوئی) چیز کو محقق (حقیقت) کے طور پر دکھاتی ہے، اور معقول (عقلی بات) کو محسوس (دیکھی جاسکنے والی چیز) بنا دیتی ہے۔ امثال کی کثرت: یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں مثالیں کثرت سے بیان فرمائی ہیں، اور یہ انبیاء و حکماء کے کلام میں بھی عام رہی ہیں۔

"الَّذِی" کا نحوی استعمال اور اس کے معانی؛

والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً، والذي: بمعنى الذين كما في قوله تعالى: وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا إن جعل مرجع الضمير في بنورهم،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ "منافقین کی عجیب حال اس شخص کی حالت کی طرح ہے جس نے آگ جلائی"۔ "الَّذِی" بمعنی "الَّذِینَ": یہاں "الَّذِی" (جو شخص) کا لفظ "الَّذِینَ" (جو لوگ) کے معنی میں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: "وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا" (اور تم نے بھی بحث کی جیسے انہوں نے بحث کی)۔ یہ اس صورت میں ہے جب "بِنُورِهِمْ" (ان کے نور کو) میں ضمیر کا مرجع "الَّذِینَ" (منافقین) کو قرار دیا جائے۔ "الَّذِی" کا واحد و جمع کے لیے استعمال کی وجہ: مصنفؒ وضاحت فرماتے ہیں کہ "الَّذِی" کا واحد کے لیے اور جمع کے لیے استعمال اس لیے جائز ہے (جبکہ "القائم" کا "القائمون" کی جگہ استعمال جائز نہیں)، کیونکہ "الَّذِی" خود اپنی ذات سے وصف کا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی صلہ (جملہ جو اس کے بعد آتا ہے) ہی وصف ہوتی ہے، اور "الَّذِی" اس صلہ کے ذریعے معرفہ کو وصف کرنے کا ایک رابطہ ہے۔ "الَّذِی" نام نہیں بلکہ جزء: "الَّذِی" کوئی مکمل اسم نہیں ہے، بلکہ یہ اپنے صلہ کا ایک حصہ ہے، لہٰذا اس کا حقیقی تقاضا یہ ہے کہ اسے جمع نہ کیا جائے، جیسے اس کی دوسری بہنیں (موصولہ اسماء) جمع نہیں کی جاتیں۔ اس میں واحد اور جمع دونوں برابر ہوتے ہیں۔ "الَّذِینَ" اور اس کی خصوصیت: اور "الَّذِینَ" (جو کہ اس کا جمع ہے) اسے صحیح سالم جمع نہیں کیا گیا (جیسے مسلمون)، بلکہ اس میں ایک اضافی حرف (یاء) بڑھایا گیا ہے تاکہ معنی کی زیادتی کو ظاہر کیا جاسکے۔ اسی وجہ سے یہ یاء کے ساتھ ہمیشہ آتا ہے فصیح لغت میں جس پر قرآن نازل ہوا ہے۔ اور چونکہ یہ اپنی صلہ (جملے) کی وجہ سے لمبا ہو جاتا ہے، اس لیے اسے تخفیف کا حق ملتا

ہے۔اسی لیے اس میں مبالغہ کیا گیا اور اس کی یاء کو حذف کیا گیا، پھر اس کی کسرہ کو، پھر اسے فاعل اور مفعول کے اسماء میں صرف "لام" تک محدود کر دیا گیا (جیسے "الکاتب" - لکھنے والا)۔دیگر احتمالات: یا "الَّذِي" سے "مستوقدین" (آگ جلانے والوں) کی جنس مراد ہے، یا "فوج" (گروہ) مراد ہے جس نے آگ جلائی۔

نور کا چھن جانا اور اس کی وجوہات

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ أي: النار، ما حول المستوقد إن جعلتها متعدية، وإلا أمكن أن تكون مسندة إلى ما، والتأنيث لأن ما حوله أشياء وأماكن أو إلى ضمير النار، وما: موصولة في معنى الأمكنة، نصب على الظرف، أو مزيدة، وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران. وقيل للعام حول لأنه يدور. ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جواب لما، والضمير للذي، وجمعه للحمل على المعنى، وعلى هذا إنما قال: بِنُورِهِمْ ولم يقل: بنارهم لأنه المراد من أيقادها. أو استئناف أجيب به اعتراض سائل يقول: ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره؟ أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان.

ترجمہ:

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ (پس جب اس نے جو کچھ اس کے ارد گرد تھا روشن کر دیا)، یعنی آگ نے، جو آگ جلانے والے کے ارد گرد تھا، اگر آپ "أضاءت" کو متعدی (دوسرے پر اثر انداز ہونے والا) بنائیں۔ ورنہ ممکن ہے کہ (أضاءت فعل) "ما" (فاعل) کی طرف منسوب ہو، اور اس کا مؤنث آنا اس لیے ہے کہ "ما حوله" (جو اس کے ارد گرد تھا) چیزیں اور جگہیں ہیں (جو جمع مؤنث ہیں یا اس طرح سمجھی جاتی ہیں)، یا (أضاءت فعل) آگ کی ضمیر (جو مؤنث ہے) کی طرف منسوب ہو۔اور "ما" (ما حوله میں) موصولہ ہے جو جگہوں کے معنی میں ہے، اور وہ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ یا "ما" زائدہ ہے۔اور "حوله" ظرف (جگہ کا بیان) ہے۔اور "الحول" کی بناوٹ گھومنے (دوران) کے لیے ہے۔اور سال کو "حول" اسی لیے کہا گیا کہ وہ گھومتا ہے۔ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ (تو اللہ ان کے نور کو لے گیا)، یہ "لمّا" (جب) کا جواب ہے۔اور (ان کے نور) میں ضمیر "هم" (ان) "الذی" (اس شخص جس نے آگ جلائی) کے لیے ہے، اور اسے جمع لانا معنی کو ملحوظ رکھنے کے لیے ہے (کیونکہ الذی سے مراد منافقوں کی جماعت ہے)۔اور اس (مفہوم) پر مبنی ہے کہ اللہ نے "بنورهم" (ان کے نور کو) کہا اور "بنارهم" (ان کی آگ کو) نہیں کہا، کیونکہ (نور) وہی ہے جو آگ جلانے سے مقصود ہوتا ہے۔ یا (یہ جملہ) نیا شروع کیا گیا ہے (استئناف)، جس سے اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جو کوئی سوال کرنے والا یہ کہہ کر کرے کہ: ان (منافقوں) کا حال ایسے شخص کے حال سے کیوں تشبیہ دیا گیا جس کی آگ بجھ گئی؟ یا یہ (ذهب الله بنورهم) تمثیل (مثال والے) جملے کا بدل (قائم مقام) ہے، بیان (وضاحت) کے طور پر۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ أي: النار، ما حول المستوقد إن جعلتها متعدية، وإلا أمكن أن تكون مسندة إلى ما،"

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کو مزید واضح کرنے والی تمثیل کے اگلے حصے کو بیان فرما رہے ہیں۔ وہ آگ کے ارد گرد کی چیزوں کے روشن ہونے، "ما" اور "حول" کے نحوی استعمال، اور اللہ تعالیٰ کا ان کے نور کو لے جانے کے معنی پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔اس کے

ساتھ ہی، وہ اس بیان کی بلاغی حکمت اور اس میں موجود لطافتوں کو بھی واضح کرتے ہیں۔

"فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ" کی وضاحت؛

أي :النار، ما حول المستوقد إن جعلتها متعدية، وإلا أمكن أن تكون مسندة إلى ما. والتأنيث لأن ما حوله أشياء وأماكن أو إلى ضمير النار، وما :موصولة في معنى الأمكنة، نصب على الظرف، أو مزيدة، وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران. وقيل للعام حول لأنه يدور.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ" (پس جب اس نے روشن کیا جو اس کے ارد گرد تھا) میں "اس" سے مراد "آگ" ہے۔ "ما حولہ" سے مراد :"ماحول المستوقد" (جو کچھ آگ جلانے والے کے ارد گرد تھا)۔ "أضاءت" کا متعدی فعل ہونا :اگر آپ "أضاءت" کو متعدی فعل قرار دیں (جس کا مفعول ہو)، تو اس صورت میں "ما حولہ" مفعول بنے گا۔ "أضاءت" کا لازم فعل ہونا :اور اگر "أضاءت" کو لازم فعل قرار دیں (جس کا مفعول نہ ہو)، تو اس صورت میں یہ "ما" کی طرف مسند (فاعل) ہوگا، یعنی "وہ چیز جو اس کے ارد گرد ہے، روشن ہوگئی"۔ "أضاءت" میں تانیث :"أضاءت" میں تانیث (مونث کا صیغہ) اس لیے ہے کہ "ماحولہ" میں کئی اشیاء اور جگہیں شامل ہیں، یا اس لیے کہ "أضاءت" کی ضمیر "آگ" کی طرف لوٹ رہی ہے۔ "ما" کا استعمال :یہاں "ما" موصولہ ہے اور یہ "جگہوں" (الأمکنة) کے معنی میں ہے، اور "ظرف" کے طور پر نصب ہے۔ یا پھر "ما" زائدہ ہے، اور "حولہ" ہی ظرف ہے۔ "الحول" کا لغوی معنی :"حول" کا اصل معنی "دوران" (گھومنا) ہے۔ اسی لیے سال کو "حول" کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ گھوم کر آتا ہے۔

"ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" کا جواب اور ضمیر کا مرجع؛

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جواب لما، والضمير للذي، وجمعه للحمل على المعنى، وعلى هذا إنما قال: بِنُورِهِمْ ولم يقل: بنارهم لأنه المراد من أيقادها. أو استئناف أجيب به اعتراض سائل يقول :ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره؟ أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" (اللہ نے ان کے نور کو لے لیا) یہ "لمّا" کا جواب ہے۔ "بِنُورِهِمْ" میں ضمیر کا مرجع :اور "بِنُورِهِمْ" میں جو "ھم" کی ضمیر ہے وہ "الَّذِي" (اس شخص) کی طرف لوٹ رہی ہے جو "استوقد" میں موجود تھا۔ ضمیر کا جمع آنا :اور اسے جمع اس لیے لایا گیا ہے تاکہ معنی پر دلالت کرے (یعنی اگرچہ لفظ "الذی" واحد ہے، لیکن مراد کئی لوگ ہیں جو منافقین ہیں)۔ "نور" کا ذکر، "نار" کا نہیں :اس بنیاد پر، یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "بِنُورِهِمْ" (ان کے نور کو) کیوں کہا اور "بنارہم" (ان کی آگ کو) کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نور ہی ان (منافقین) کے آگ جلانے کا مقصد تھا۔ یعنی انہیں روشنی کی ضرورت تھی، آگ کی حرارت کی نہیں۔

"ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" کے دیگر احتمالات؛

مصنفؒ اس جملے کے کچھ دیگر احتمالات بھی بیان فرماتے ہیں :اعتراض کا جواب :یا یہ ایک استئناف (نئے جملے کا آغاز) ہے جو کسی سوال کرنے والے کے اعتراض کا جواب ہے۔ وہ سائل یہ پوچھ رہا ہو کہ "کیا وجہ ہے کہ ان (منافقین) کی حالت کو ایسے شخص کی حالت سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی؟" تو اس کا جواب "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ" سے دیا گیا۔ تمثیل کا بیان :یا یہ جملہ "جملہ تمثیل" (مثال والا جملہ) سے "بدل" ہے، جو بیان کے طور پر آیا ہے۔ یعنی یہ مثال کا ایک لازمی حصہ ہے جو اس کی وضاحت کرتا ہے۔

اندھیروں میں چھوڑ دیے گئے، بے بصیرت

والضمير على الوجهين للمنافقين، والجواب محذوف كما في قوله تعالى: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ للإيجاز وأمن الالتباس. وإسناد الذهاب إلى الله تعالى إما لأن الكل بفعله، أو لأن الإطفاء حصل بسبب خفي، أو أمر سماوي كريح أو مطر، أو للمبالغة ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك، يقال: ذهب السلطان بماله إذا أخذه، وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له، ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ إلى النور، فإنه لو قيل: ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً، والغرض إزالة النور عنهم رأساً ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ فذكر الظلمة التي هي عدم النور، وانطماسه بالكلية، وجمعها ونكرها ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبحان. وترك في الأصل بمعنى طرح وخلى، وله مفعول واحد فضمن معنى صير، فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى: وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ. وقول الشاعر: فتركْتُه جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ ... يَقْضُمْنَ حُسنَ بنانِهِ والمِعْصَمِ وظلماتهم: ظلمة الكفر، وظلمة النفاق، وظلمة يوم القيامة يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ. أو ظلمة الضلال، وظلمة سخط الله، وظلمة العقاب السرمدي، أو ظلمة شديدة كأنها ظلمة متراكمة، ومفعول لَا يُبْصِرُونَ من قبيل المطروح المتروك فكأن الفعل غير متعد.

ترجمہ:

اور ضمیر (مثلھم، بنورھم میں) دونوں (واحد اور جمع) صورتوں میں منافقین کے لیے ہے۔ اور (پچھلے جملے کا) جواب محذوف (حذف شدہ) ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: "پس جب وہ اسے لے گئے..." (سورۃ یوسف آیت ۱۵)، (جس کا جواب یعنی "اس پر کنویں میں ڈالنے پر متفق ہو گئے" محذوف ہے) ایجاز (اختصار) اور التباس سے بچنے کے لیے۔ اور نور کے لے جانے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا، یا تو اس لیے ہے کہ ہر چیز اسی کے فعل سے ہوتی ہے، یا اس لیے کہ بجھ جانا کسی پوشیدہ سبب سے ہوا، یا کسی آسمانی امر جیسے ہوا یا بارش سے ہوا (جسے اللہ کی طرف منسوب کیا گیا)، یا مبالغہ (شدت) کے لیے ہے۔ اور اسی لیے فعل (ذھب) کو ہمزہ کے بجائے باء (بِ) کے ساتھ متعدی (دوسرے پر اثر انداز ہونے والا) کیا گیا ہے، کیونکہ اس (باء) میں ساتھ لے جانے اور مضبوطی سے تھام لینے کا معنی ہے۔ کہا جاتا ہے: "ذَهَبَ السلطانُ بمالِهِ" جب بادشاہ نے اس کا مال لے لیا (اور اسے واپس نہ کیا)۔ اور جو چیز اللہ لے لے اور اسے تھام لے، تو اسے کوئی بھیجنے والا (واپس کرنے والا) نہیں۔ اور اسی لیے (اللہ نے) "الضَّوْء" (چمک، روشنی) کے بجائے "النُّور" (روشنی) کا لفظ استعمال کیا جو لفظ (أضاءت) کا تقاضا تھا۔ پس اگر کہا جاتا "ذَهَبَ اللهُ بِضَوْئِهِم" تو اس میں یہ احتمال تھا کہ اللہ نے ضوء میں موجود زیادتی (چمک) کو تو لے لیا اور وہ چیز باقی رہ گئی جسے "نور" کہتے ہیں۔ حالانکہ مقصد ان سے نور کو جڑ سے ختم کر دینا ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ نے اس (نور کے مکمل ختم کرنے) کو اپنے اس فرمان "وانہیں اندھیروں میں چھوڑ دیا، وہ دیکھتے نہیں" سے کتنا پختہ اور موکد (زوردار) کیا؟ پس اس نے الظلمۃ (اندھیرے) کا ذکر کیا جو النور (روشنی) کی عدم موجودگی ہے، اور اس کا مکمل طور پر بجھ جانا ہے۔ اور اسے جمع لایا (ظلمات)، اور اسے نکرہ لایا (کوئی بھی اندھیرا نہیں)، اور اس کی صفت یہ بیان کی کہ یہ خالص اندھیرا ہے جس میں دو سایے بھی دکھائی نہیں دیتے۔ اور "ترک" (چھوڑ دیا) اصل میں پھینک دینے اور خالی کر دینے کے معنی میں ہے، اور اس کا ایک مفعول ہوتا ہے۔ پس اسے "صیر" (کر دیا، بنا دیا) کے معنی میں شامل کر لیا گیا، تو وہ افعالِ قلوب (ظن، حسب وغیرہ جو دو مفعول لیتے

ہیں) کے طریقے پر جاری ہوا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وترکھم فی ظلمات" میں ہے۔اور شاعر کا قول: "فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ... يَقْضُمْنَ حُسْنَ بَنَانِهِ وَالمِعْصَمِ" (پس میں نے اسے درندوں کا شکار بنا دیا جنہیں وہ نوچ رہے تھے ...اس کی خوبصورت انگلیوں اور کلائیوں کو کتر رہے تھے)' (یہاں ترک دو مفعول لے رہا ہے)۔اور ان (منافقوں) کے اندھیرے: کفر کا اندھیرا ہے' اور نفاق کا اندھیرا ہے' اور قیامت کے دن کا اندھیرا ہے' جس دن آپ مؤمن مردوں اور عورتوں کو دیکھیں گے کہ ان کا نور ان کے آگے اور ان کے دائیں طرف دوڑ رہا ہوگا (یعنی منافق بے نور ہوں گے)۔ یا (مراد ہے) گمراہی کا اندھیرا' اور اللہ کے غصے کا اندھیرا' اور ہمیشہ رہنے والے عذاب کا اندھیرا' یا ایسا سخت اندھیرا گویا وہ تہہ بہ تہہ (متراکم) اندھیرا ہے۔اور "لایبصرون" (وہ دیکھتے نہیں) کا مفعول محذوف (حذف شدہ) اور گویا چھوڑ دیا گیا ہے' پس گویا فعل متعدی (مفعول لینے والا) نہیں ہے۔ (وہ کچھ بھی نہیں دیکھتے)۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"والضمير على الوجهين للمنافقين، والجواب محذوف كما في قوله تعالى: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ للإيجاز وأمن الالتباس۔"

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کا مزید بیان اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے نور کو لے جانے کے بعد ان کے انجام کو واضح کر رہے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود بلاغی لطافتوں' جیسے حذف' ضمیر کا مرجع' "ذہاب" کی نسبت اللہ کی طرف' "نور" کا ذکر بجائے "ضیاء" کے' اور "ترک" و "ظلمات" کے مفہوم پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی مایوس کن حالت اور ان کی دائمی محرومی کو بیان کرتی ہے۔

ضمیر کا مرجع اور جواب کا حذف:

والضمیر علی الوجہین للمنافقین' والجواب محذوف کما فی قولہ تعالی: فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ للایجاز وأمن الالتباس.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پچھلی آیت میں "بِنُورِهِمْ" میں ضمیر (هم) دونوں صورتوں میں منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے (چاہے "الذی" کو واحد کے معنی میں لیں یا جمع کے)۔اور "فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ" کے بعد جو جواب تھا' وہ حذف کر دیا گیا ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ" (پس جب وہ اسے لے کر چلے گئے) میں بھی جواب حذف ہے۔ یہ "ایجاز" (اختصار) اور "التباس سے بچاؤ" کے لیے کیا گیا ہے۔ یعنی جب وہ روشنی پھیل گئی تو اللہ نے ان سے روشنی لے لی۔

"ذہاب" کی نسبت اللہ کی طرف اور "باء" کا استعمال:

وإسناد الذهاب إلى الله تعالى إما لأن الكل بفعله، أو لأن الإطفاء حصل بسبب خفي، أو أمر سماوي كريح أو مطر، أو للمبالغة ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك، يقال: ذهب السلطان بماله إذا أخذه، وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "ذہاب" (لے جانے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے کی چند وجوہات ہیں: اللہ کی فعلیت: یا تو اس لیے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کے فعل سے ہوتی ہے۔ خفی سبب: یا اس لیے کہ بجھانا کسی پوشیدہ سبب' یا کسی آسمانی چیز (جیسے ہوا یا بارش) کی وجہ سے ہوا' جس کی اصل اللہ کی ذات ہے۔ مبالغہ: یا یہ مبالغہ کے لیے ہے۔ "باء" کا استعمال: اسی لیے فعل کو "باء" (بِ) کے ذریعے متعدی کیا گیا ہے' نہ کہ "ہمزہ" (اذہبہم) سے۔ کیونکہ "باء" میں "استصحاب" (ساتھ لے جانے) اور "استمساک" (مضبوطی سے پکڑ لینے)

کا معنی موجود ہے۔ مثال: کہا جاتا ہے: "ذہب السلطان بمالہ" (بادشاہ اس کا مال لے گیا)، جب اس نے اسے چھین لیا۔ اور جو چیز اللہ لے لے اور اسے روک لے، اسے کوئی واپس بھیجنے والا نہیں ہوتا۔

"نور" کا ذکر، "ضوء" کا نہیں: حکمت؛

ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ إلى النور، فإنه لو قيل: ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً، والغرض إزالة النور عنهم رأساً؛

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی (مبالغہ کے) لیے "ضوء" (روشن، زیادہ چمکدار) کے بجائے "نور" (روشنی، ہلکی چمک) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ لفظی تقاضا "ضیاء" کا تھا۔ "ضیاء" سے "نور" کا فرق: اگر یہ کہا جاتا "ذہب اللہ بضوئہم" (اللہ ان کی ضیاء لے گیا)، تو یہ احتمال ہوتا کہ اس (ضیاء) میں جو "زیادتی" (زیادہ چمک) تھی وہ تو چلی گئی، لیکن کچھ "نور" (روشنی) باقی ہے۔ مکمل ازالہ کا مقصد: جبکہ (آیت کا) مقصد ان سے "نور" کو مکمل طور پر ختم کرنا ہے۔ "نور" ہر قسم کی روشنی کو شامل ہے، جبکہ "ضیاء" زیادہ تیز روشنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اللہ نے ان کی ہر قسم کی روشنی لے لی۔

"وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ" کی تاکید اور بلاغت؛

ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ فذكر الظلمة التي هي عدم النور، وانطماسه بالكلية، وجمعها ونكرها ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبحان.

مصنفؒ فرماتے ہیں: "کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے اس بات کو کیسے پختہ کیا اور اسے اپنے قول 'وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ' (اور انہیں اندھیروں میں چھوڑ دیا، وہ نہیں دیکھتے) سے کیسے موکد کیا؟" ظلمت کا ذکر: اس میں "ظلمت" (اندھیرے) کا ذکر کیا گیا ہے، جو نور (روشنی) کی عدم موجودگی اور اس کے مکمل طور پر ختم ہو جانے کا مفہوم دیتا ہے۔ جمع اور تنکیر: اللہ نے "ظلمات" کو جمع کے صیغے میں اور نکرہ (غیر متعین) لایا ہے، اور اسے اس طرح بیان کیا کہ یہ ایک خالص اندھیرا ہے جہاں کوئی سایہ بھی دکھائی نہیں دیتا۔ یہ ان کی گمراہی کی شدت اور مطلق محرومی کو بیان کرتا ہے۔

"ترک" کا معنی اور "ظلمات" کی اقسام؛

وترك في الأصل بمعنى طرح وخلى، وله مفعول واحد فضمن معنى صير، فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى:

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ. وقول الشاعر: فتركْتُه جَزَرَ السِّباعِ يَنُشْنَهُ ... يَقضُمْنَ حُسنَ بنانِهِ والمِعْصَمِ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "ترک" کا اصل معنی "پھینک دینا" اور "خالی کر دینا" ہے۔ اس کا ایک مفعول ہوتا ہے۔ لیکن یہاں "ترک" میں "صیّر" (بنا دینا، کر دینا) کا معنی شامل کیا گیا ہے، پس یہ "افعال القلوب" (دل کے افعال) کی طرح ہو گیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ" (اور انہیں اندھیروں میں کر دیا)۔ شاعر کی مثال: شاعر کا یہ قول بھی اسی طرح ہے:

فتركْتُه جَزَرَ السِّباعِ يَنُشْنَهُ ... يَقضُمْنَ حُسنَ بنانِهِ والمِعْصَمِ

(پس میں نے اسے درندوں کا شکار بنا دیا، وہ اسے نوچتے تھے... اس کی خوبصورت انگلیوں اور کلائی کو کاٹتے تھے)۔ یہاں "ترکتہ" کا معنی "میں نے اسے بنا دیا" ہے۔

شعر کی تشریح:

یہاں شاعر نے "ترکتہ" (میں نے اسے چھوڑ دیا) کہا ہے، لیکن اس کا معنی صرف "اسے چھوڑ دیا" نہیں، بلکہ "اسے ایسی حالت میں کر دیا کہ وہ درندوں کا شکار بن جائے"۔ "جَزَرَ السِّباعِ" (درندوں کا شکار) یہاں فعل "ترکتُ" کا دوسرا مفعول ہے، کیونکہ "ترکتُ" میں "ہُ" پہلا مفعول ہے۔ اس طرح یہ فعل دو مفعول لے رہا ہے، بالکل اسی طرح جیسے "صَیَّرتُہ جَزَرَ السِّباعِ" (میں نے اسے درندوں کا شکار بنا دیا) کہا جا سکتا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ فعل "تَرَکَ" عربی زبان میں، خاص طور پر فصیح کلام اور شاعری میں، دو مفعول بھی لیتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس میں "بنا دینے" یا "کسی حالت میں کر دینے" کا معنی شامل ہو۔ یہ شعری دلیل قرآنی آیت ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ﴾ میں "تَرَکَ" کے دو مفعول لینے (یا اس میں "صَیَّرَ" کا معنی ضمنی طور پر شامل ہونے) کی تائید کرتی ہے، جس سے اسلوبِ قرآنی کی بلاغت اور اس کی گہرائی نمایاں ہوتی ہے۔

ظلمات کی اقسام:

مصنفؒ "ظلمات" کے کئی معانی بیان فرماتے ہیں: کفر، نفاق، قیامت کی ظلمت : ان کی ظلمات سے مراد کفر کی ظلمت، نفاق کی ظلمت، اور قیامت کے دن کی ظلمت ہے۔ اس کی تائید اس آیت سے ہوتی ہے :

"يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ"

(جس دن آپ مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کو دیکھیں گے کہ ان کا نور ان کے آگے اور ان کے دائیں جانب دوڑ رہا ہوگا)۔ منافقین اس دن نور سے محروم ہوں گے۔ ضلالت، غضب، ابدی عذاب : یا اس سے مراد گمراہی کی ظلمت، اللہ کے غضب کی ظلمت، اور دائمی عذاب کی ظلمت ہے۔ شدید ظلمت : یا یہ شدید اندھیرا ہے گویا وہ تہ بہ تہ اندھیرا ہے۔

"لَایُبْصِرُونَ" کا مفہوم؛

ومفعول لَا يُبْصِرُونَ من قبيل المطروح المتروك فكأن الفعل غير متعد.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "لَایُبْصِرُونَ" (وہ نہیں دیکھتے) میں مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے، گویا وہ "مطروح" (پھینکا ہوا) یا "متروک" (چھوڑا ہوا) ہے۔ پس گویا فعل (یُبْصِرُونَ) غیر متعدی (لازم) ہے۔ یعنی وہ کچھ بھی نہیں دیکھتے، نہ حق کو اور نہ راستہ۔ یہ ان کی مکمل نابینائی کو ظاہر کرتا ہے۔

مثال کا مجموعی مفہوم اور اطلاقات

والآية مَثَلٌ ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً، تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى، ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فإنهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر، وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم، ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة، أو ارتد عن دينه بعد ما آمن، ومن صح له أحوال الإرادة فادعى أحوال المحبة فأذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الإرادة، أو مَثَل لإيمانهم من حيث إنه يعود عليهم بحقن الدماء، وسلامة الأموال والأولاد، ومشاركة المسلمين في المغانم. والأحكام بالنار الموقدة للاستضاءة، ولذهاب أثره وانطماس نوره بإهلاكهم

وإفشاء حالهم بإطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها.

ترجمہ؛

اور یہ آیت ایک مثال ہے جو اللہ نے ایسے شخص کے لیے بیان کی جسے اس نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا، مگر اس نے اسے ضائع کر دیا، اور اس کے ذریعے جنت کی دائمی نعمتوں تک نہ پہنچ سکا، پس وہ حیران و پریشان اور پشیمان رہ گیا۔ (یہ مثال) اس (معنی) کو پختہ کرنے اور واضح کرنے کے لیے ہے جو پہلی آیت (گمراہی کو خریدنے والی آیت) میں تھا۔ اور اس (مثال) کے عموم (عام معنی) میں یہ منافقین شامل ہیں، پس بیشک انہوں نے اس حق کو ضائع کر دیا جسے ان کی زبانوں نے بولا تھا، کفر کو دلوں میں چھپا کر، اور اسے (کفر کو) ظاہر کر کے جب وہ اپنے شیطانوں (ہم خیال کافروں) کے پاس اکیلے ہوئے۔ اور (اس میں شامل ہے) وہ شخص جس نے گمراہی کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لیے فطرت کی صورت میں بنائی گئی تھی، یا جو ایمان لانے کے بعد اپنے دین سے مرتد ہو گیا۔ اور وہ شخص جسے ارادہ (اطاعت کا پختہ عزم) کے احوال (کیفیات) درست حاصل ہوئے، مگر اس نے محبت (اللہ کی محبت) کے احوال کا دعویٰ کیا (جو ارادے سے اعلیٰ ہیں)، تو اللہ نے اس سے وہ نور چھین لیا جو اس کی ارادے کی کیفیت سے اس پر روشن ہوا تھا۔ یا (یہ مثال) ان کے (منافقوں کے) ایمان (کے دعوے) کے لیے مثال بیان کی گئی ہے، اس اعتبار سے کہ اس (ایمان کے دعوے) کا فائدہ انہیں جانوں کے محفوظ ہونے، مال و اولاد کی سلامتی، اور مسلمانوں کے ساتھ مال غنیمت میں شریک ہونے کی صورت میں حاصل ہوتا تھا۔ اور (آگ جلانا) روشن ہونے کے لیے آگ جلانے سے مراد وہ فوائد (حیات، مال، غنیمت وغیرہ) ہیں، اور اس (آگ/روشنی) کا اثر جاتا رہنا اور اس کے نور کا بجھ جانا ان (منافقوں) کے ہلاک کیے جانے اور ان کے حال (نفاق) کا فاش ہونے سے ہے، جو اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے اور اس کے نور کو لے جانے سے ہوا۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"والآية مَثَلٌ ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً، تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى."

کے الفاظ سے بیان فرماتے ہیں کہ یہ آیت ایک عام تمثیل ہے جو ان تمام لوگوں پر صادق آتی ہے جنہوں نے ہدایت کو ضائع کیا، اور خاص طور پر منافقین پر۔ وہ اس تمثیل کے مختلف اطلاقات، اس کی حکمت، اور منافقین کے انجام کو مزید وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

تمثیل کی جامعیت اور عمومی اطلاق؛

والآية مَثَلٌ ضربه الله لمن آتاه ضرباً من الهدى فأضاعه، ولم يتوصل به إلى نعيم الأبد فبقي متحيراً متحسراً، تقريراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت "ایک مثال ہے جسے اللہ نے ہر اس شخص کے لیے بیان کیا ہے جس کو کچھ ہدایت دی گئی اور اس نے اسے ضائع کر دیا، اور اس کے ذریعے وہ ابدی نعمت (جنت) تک نہ پہنچ سکا، پس وہ حیران و پریشان اور حسرت زدہ رہ گیا۔" یہ مثال پہلی آیت میں بیان کردہ (منافقین کی) حالت کو مزید پختہ کرنے اور واضح کرنے کے لیے ہے۔

تمثیل کے عموم میں شامل افراد؛

ویدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فإنهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر، وإظهاره حين خلوا إلى شياطينهم،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس عموم (عام مفہوم) کے تحت خاص طور پر "یہ منافقین داخل ہیں"۔ کیونکہ :انہوں نے اس حق کو ضائع کر دیا جوان کی زبانوں سے نکلا تھا (یعنی کلمہ شہادت اور ایمان کا اقرار)۔ یہ ضیاع کفر کو اپنے دلوں میں چھپانے کی وجہ سے ہوا۔اور جب وہ اپنے شیاطین (سرداروں) کے پاس اکیلے ہوتے تو اس (کفر) کو ظاہر کرتے تھے۔اور اس عموم میں مزید کون شامل ہے؟وہ شخص جس نے ضلالت کو ترجیح دی :"اور جس نے ضلالت (گمراہی) کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اسے فطرت کے ذریعے دی گئی تھی"۔ (یعنی فطرت سلیمہ کے مطابق توحید کو نہ پہچانا)۔ مرتد :"یا جو ایمان لانے کے بعد اپنے دین سے مرتد ہو گیا"۔ مدعیانِ محبت :"اور وہ شخص جس کے لیے احوالِ ارادہ (راہِ سلوک کی ابتدائی کیفیات، جیسے نیک ارادہ) صحیح ہوئے، لیکن اس نے احوالِ محبت (انتہائی درجہ کی کیفیات، جیسے عشقِ الٰہی) کا دعویٰ کیا، تو اللہ نے اس سے وہ انوارِ ارادہ چھین لیے جو اس پر چمکے تھے"۔ (یہ صوفیانہ اصطلاحات میں ایک مثال ہے کہ جب کوئی شخص اپنی حد سے تجاوز کر کے جھوٹے دعوے کرتا ہے تو اللہ اس سے ابتدائی نعمتیں بھی چھین لیتا ہے)۔

ایمان کے دنیوی فوائد اور ان کا خاتمہ؛

أو مَثّل لإيمانهم من حيث إنه يعود عليهم يحقن الدماء، وسلامة الأموال والأولاد، ومشاركة المسلمين في المغانم. والأحكام بالنار الموقدة للاستضاءة، ولذهاب أثره وانطماس نوره بإهلاكهم وإفشاء حالهم بإطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یا پھر (آیت میں) منافقین کے اس ظاہری ایمان کی تمثیل بیان کی گئی ہے، جس سے انہیں دنیوی فوائد حاصل ہوتے تھے۔ ان میں یہ شامل ہیں:خونریزی سے تحفظ :ان کے خونوں کا محفوظ رہنا۔مال و اولاد کی سلامتی :ان کے اموال اور اولاد کا محفوظ رہنا۔مالِ غنیمت میں شرکت :مسلمانوں کے ساتھ مالِ غنیمت میں شرکت۔یہ نارِ موقدہ (جلتی ہوئی آگ) کی طرح تھا جو صرف "استضاءۃ" (روشنی حاصل کرنے) کے لیے جلائی گئی تھی (یعنی انہیں ظاہری فائدے دیتی تھی)۔اور پھر ان کے ایمان کا اثر زائل ہو گیا، اور اس کا نور مٹ گیا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ہلاک کر دیا اور ان کی اصلیت کو فاش کر دیا، جب اللہ نے اس (آگ) کو بجھا دیا اور اس کے نور کو لے گیا۔ یعنی ان کے نفاق کا پردہ چاک ہو گیا اور ان کے وہ ظاہری فائدے بھی ختم ہو گئے۔

[سورة البقرة (2) :آية 18]

حق سے روگردانی کا نتیجہ :بصیرت سے محرومی

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ لما سدوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق وأبوا أن ينطقوا به ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم، جُعِلُوا كأنما أيفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله: صُمٌّ إذا سَمِعُوا خَيْراً ذُكِرْتُ بِهِ ... وإنْ ذُكِرْتُ بسوءٍ عندَهُمْ أذنوا وكقوله: أَصَمُّ عن الشيءِ الّذي لا أُرِيدُهُ ... وأسمَعُ خَلْقِ الله حينَ أُرِيدُ وإطلاقها عليهم على طريقة التمثيل. لا الاستعارة إذ من شرطها أن يطوي ذكر المستعار له، بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير: لَدَى أسدٍ شاكي السِّلاحِ مُقَذَّفٍ ... لَهُ لِبَدٌ أظفارُه لم تُقَلَّمِ

ترجمہ؛

صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ (بہرے ہیں، گونگے ہیں، اندھے ہیں) جب انہوں نے اپنے کانوں کو حق کی طرف توجہ دینے سے بند کر لیا اور انکار کیا کہ ان کی زبانیں حق بولیں اور ان کی آنکھیں آیات (نشانات حق) کو غور سے دیکھیں۔ (تو اس کی وجہ سے) انہیں ایسا کر دیا گیا گویا ان کے حواس خراب ہو گئے ہیں اور ان کی قوتیں ختم ہو گئی ہیں، جیسا کہ اس (شاعر) کا قول ہے: وہ بہرے ہو جاتے ہیں اگر وہ خیر سنیں جس کے ساتھ میرا ذکر کیا گیا ہو... اور اگر برائی کے ساتھ میرا ذکر کیا جائے، تو وہ میرے پاس کان لگا کر سنتے ہیں۔ اور جیسا کہ اس کا قول ہے : میں اس چیز سے بہرا ہوں جسے میں نہیں چاہتا... اور میں اللہ کی مخلوق میں سب سے سننے والا ہوں جب میں چاہتا ہوں۔ اور ان (منافقوں) پر ان (بہرے، گونگے، اندھے) صفات کا اطلاق تمثیل کے طریقے پر ہے، نہ کہ استعارہ کے طریق پر۔ اس لیے کہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار لہ (جس کے لیے صفت ادھار لی گئی ہے) کا ذکر حذف کر دیا جائے، اس طرح کہ کلام (لفظوں کا ظاہر) مستعار منہ (جس سے صفت لی گئی ہے، یہاں بہرے، گونگے، اندھے کی حقیقی حالت) پر محمول ہو سکے، اگر قرینہ (سیاق و سباق جو اصل معنی بتائے) نہ ہو۔ جیسا کہ زہیر (شاعر) کا قول ہے : "ایسے شیر کے پاس جو ہتھیار سے لیس، مضبوط جسم والا تھا... جس کی ایال تھی اور جس کے ناخن تراشے ہوئے نہیں تھے" (یہاں شیر سے مراد بہادر انسان ہے، اصل مراد (انسان) کا ذکر نہیں تاکہ کلام بظاہر شیر پر محمول ہو، مگر آگے کی صفتیں (ہتھیار سے لیس ہونا) قرینہ ہیں کہ مراد انسان ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ لما سدوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق وأبوا أن ينطقوا به ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم، جُعِلُوا كأنما أيفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله: صُمٌّ إذا سَمِعُوا خَيْراً ذُكِرْتُ بِهِ ... "

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کو حواس کے نقصان سے تشبیہ دے کر بیان فرما رہے ہیں۔ وہ اس تمثیل کی وجہ، اس میں موجود بلاغت، اور "تمثیل" اور "استعارہ" کے درمیان فرق کو تفصیل سے واضح کرتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی حق سے بے رخی اور ان کی روحانی محرومی کو نہایت موثر انداز میں پیش کرتی ہے۔

تمثیل کی وجہ : حق سے بے رخی؛

لما سدوا مسامعهم عن الإصاخة إلى الحق وأبوا أن ينطقوا به ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم، جُعِلُوا كأنما أيفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله: صُمٌّ إذا سَمِعُوا خَيْراً ذُكِرْتُ بِهِ ... وإنْ ذُكِرْتُ بسوءٍ عندَهُمْ أذنوا وكقوله: أَصَمُّ عن الشيءِ الّذي لا أُرِيدُهُ ... وأَسمَعُ خَلْقِ الله حينَ أُرِيدُ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منافقین کے بارے میں "صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ" (بہت بہرے، بہت گونگے، بہت اندھے) اس لیے کہا گیا ہے کہ: انہوں نے اپنے کانوں کو حق کو سننے سے بند کر لیا تھا۔ انہوں نے اپنی زبانوں سے حق بات کہنے سے انکار کر دیا تھا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے آیاتِ الٰہی (نشانیوں) کو دیکھنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس رویے کی وجہ سے، انہیں ایسا بنا دیا گیا گویا ان کے حواس (شعور) بیکار ہو گئے ہوں اور ان کی قوتیں زائل ہو گئی ہوں۔ یہ دراصل ان کے باطنی حواس کی معذوری کا بیان ہے۔ اس کی مثال عربی ادب سے دی گئی ہے: پہلی مثال :شاعر کہتا ہے : "صُمٌّ إذا سَمِعُوا خَيْراً ذُكِرْتُ بِهِ... وإنْ ذُكِرْتُ بسوءٍ عندَهُمْ أذنوا" (وہ بہرے ہو جاتے ہیں جب میری بھلائی کا ذکر سنتے ہیں... اور جب میرے بارے میں برائی کا ذکر ہوتا ہے تو خوب کان لگاتے ہیں)۔ دوسری مثال :ایک اور شاعر کہتا ہے

:"أَصَمٌّ عن الشيءِ الّذي لا أُريدُهُ . . . وأسمَعُ خَلْقِ الله حينَ أُريدُ"

(میں اس چیز سے بہرہ ہو جاتا ہوں جسے میں نہیں چاہتا⋯اور جب میں چاہوں تو تمام لوگوں میں سب سے زیادہ سننے والا بن جاتا ہوں)۔
یہاں بھی ظاہری حواس کا انکار نہیں بلکہ ارادی طور پر حق سے روگردانی مراد ہے۔

"تمثیل" اور "استعارہ" میں فرق؛

وإطلاقها عليهم على طريقة التمثيل، لا الاستعارة إذ من شرطها أن يطوي ذكر المستعار له، بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير: لَدَى أسدٍ شاكي السِّلاحِ مُقَذَّفٍ . . . لَهُ لِبَدٌ أظفارُه لم تُقَلَّمِ

مصنفؒ یہاں ایک اہم بلاغی نکتہ بیان فرمارہے ہیں کہ "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" کا اطلاق منافقین پر "طریقہ تمثیل" (تمثیل کے اسلوب) پر ہے، نہ کہ "استعارہ" (استعارے کے اسلوب) پر۔استعارہ کی شرط یہ ہے کہ :"اس میں 'مستعار لہ' (جس کے لیے لفظ مستعار لیا گیا ہے، یعنی منافقین) کا ذکر چھپا دیا جائے، اس طرح کہ اگر کوئی قرینہ (علامت) نہ ہو تو کلام کو 'مستعار منہ' (جس سے لفظ مستعار لیا گیا ہے، یعنی حقیقی بہرے، گونگے، اندھے) پر ہی محمول کیا جا سکے۔"استعارے کی مثال :مشہور شاعر زہیر کا قول:

لَدَى أسدٍ شاكي السِّلاحِ مُقَذَّفٍ . . . لَهُ لِبَدٌ أظفارُه لم تُقَلَّمِ

(ایک ایسے شیر کے پاس جو ہتھیاروں سے لیس، مضبوط، جس کی گرجدار آواز ہو اور اس کے ناخن نہ کٹے ہوں)۔

شعر کی تشریح:

اس شعر میں زہیر ایک بہادر جنگجو کی تعریف کر رہا ہے، لیکن اسے براہ راست بہادر آدمی کہنے کے بجائے "اسد" (شیر) کے لفظ سے تعبیر کر رہا ہے:"ایک ایسے شیر کے پاس (یا سامنے) جو ہتھیاروں سے لیس ہے، طاقتور ہے⋯اس کے لیے ایک گنجان بال ہیں (بدن پر) اور اس کے ناخن تراشے نہیں گئے ہیں۔""أسدٍ" (شیر) :یہ یہاں "مستعار منہ" ہے، یعنی وہ چیز جس سے بہادری کا استعارہ لیا گیا ہے۔"بہادر آدمی" (ممدوح) :یہ یہاں "مستعار لہ" ہے، یعنی وہ ذات جس کے لیے شیر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اور جس کا ذکر کلام میں نہیں کیا گیا۔

قرائن (اشارے) :

شعر میں موجود الفاظ جیسے "شَاكِي السِّلَاحِ" (ہتھیاروں سے لیس)، "مُقَذَّفٍ" (بڑا پتھر پھینکنے والا/طاقتور)، اور "لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ" (جس کی گردن کے بال اور تراشے نہ گئے ناخن ہیں)۔ "شَاكِي السِّلَاحِ" اور "مُقَذَّفٍ" یہ قرائن ہیں جو واضح کرتے ہیں کہ یہاں حقیقی شیر مراد نہیں، بلکہ ایک ایسا بہادر انسان مراد ہے جو جنگ میں ہتھیاروں سے لیس ہو اور طاقتور ہو۔ یہ انسانی صفات ہیں جو شیر میں نہیں پائی جاتیں۔ "لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ" یہ صفات اگرچہ حقیقی شیر کی بھی ہو سکتی ہیں، لیکن جب انہیں "شَاكِي السِّلَاحِ" اور "مُقَذَّفٍ" جیسی صفات کے ساتھ جوڑا جاتا ہے تو وہ مجازی معنی کو مزید تقویت دیتی ہیں، یعنی ایسا انسان جو اپنی فطری طاقت اور وحشت کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ استعارہ کی اہم ترین شرط یہ ہے کہ "مستعار لہ" (بہادر آدمی) کو کلام سے حذف کر دیا جائے، اور صرف "مستعار منہ" (شیر) کا ذکر ہو، لیکن اس کے ساتھ ایسے قرائن (ہتھیاروں سے لیس، طاقتور) ہوں جو سامع کو یہ

بتائیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ مجازی معنی مراد ہے۔ یہ زہیر کا شعر اس شرط کی ایک عمدہ مثال پیش کرتا ہے، جس سے قرآن کے بلاغی اسلوب میں استعارہ کی اہمیت اور اس کی دقیق شرائط مزید واضح ہوتی ہیں۔

"صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" : بلاغت اور لغوی تحقیق کا تسلسل

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحاً كما قال أبو تمام الطائي: وَيصعَدُ حتى يَظُنَّ الجَهولُ ... بأَنَّ لَهُ حَاجَةً في السَّماءِ وهاهنا وإن طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق به، ونظيره: أُسَدٌ عليَّ وفي الحُرُوبِ نَعَامة ... فَتْخاءُ تنفر منْ صَفِيرِ الصَّافِرِ هذا إذا جَعَلْتَ الضمير للمنافقين على أن الآية فذلكة التمثيل ونتيجته، والصمم: أصله صلابة من اكتناز الأجزاء، ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء، وصمام القارورة، سمي به فقدان حاسة السمع لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزاً لا تجويف فيه، فيشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه. والبكم الخرس. والعمى: عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة.

ترجمہ:

اور اسی وجہ سے آپ ماہر فصیح و بلیغ لوگوں (جادو گر جیسے اثر انداز ہونے والے) کو دیکھتے ہیں کہ وہ تشبیہ کے گمان (شائبہ) سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ ابو تمام طائی نے کہا: "اور وہ (بہت بلند) چڑھتا ہے یہاں تک کہ جاہل گمان کرتا ہے... کہ اس کی آسمان میں کوئی حاجت ہے۔" (یہاں شاعر نے یہ نہیں کہا کہ وہ ایسے چڑھتا ہے جیسے کوئی آسمان پر کام والا چڑھے، بلکہ اسے براہ راست آسمان پر کام والے جیسا ظاہر کیا تاکہ سادگی تشبیہ کا گمان نہ ہو)۔ اور یہاں (آیت "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" میں)، اگرچہ مبتدا (یعنی "هم" - وہ) کے حذف کر دینے سے اس کا ذکر پوشیدہ ہو گیا ہے، لیکن وہ بولے گئے (ذکر کیے گئے) کی طرح (فی حکم المنطوق بہ) ہے۔ اور اس کی مثال یہ (شاعر کا قول) ہے: "وہ مجھ پر شیر ہیں (بہادر بنتے ہیں)، اور جنگوں میں وہ لمبی اونٹنی جیسے شتر مرغ ہیں... جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگتے ہیں" (یہاں "شیر" اور "شتر مرغ" لوگوں کے لیے بولے گئے ہیں، مگر سیاق واضح ہے کہ مراد بہادر یا بزدل لوگ ہیں، اور گویا مبتدا "هم" یعنی "وہ لوگ" موجود ہے جو بزدل ہیں)۔ یہ (توجیہ درست ہے) اگر آپ (مثلھم میں) ضمیر کو منافقین کے لیے بنائیں، اس بنیاد پر کہ یہ آیت تمثیل (مثال) کا خلاصہ اور نتیجہ ہے۔ اور الصَّمَم (بہرہ پن): اس کی اصل سختی ہے جو اجزاء کے ٹھوس ہونے سے آتی ہے۔ اور اسی سے "حَجَرٌ أَصَم" (ٹھوس پتھر) اور "قَنَاةٌ صَمَّاء" (ٹھوس نیزہ) اور "صِمَامُ القارورة" (بوتل کا ڈھکن) کہا جاتا ہے۔ سننے کی حس کے فقدان کو اس نام سے اسی لیے موسوم کیا گیا کہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کان کے اندر کا حصہ (صماخ کا باطن) ٹھوس ہو جائے اس میں خلا (تجویف) نہ ہو، تاکہ وہ ہوا شامل کر سکے جس کی لہروں سے آواز سنی جاتی ہے۔ (یہاں بیان میں کچھ الجھن محسوس ہوتی ہے، غالباً مقصد یہ ہے کہ خلا نہ ہونے سے آواز کی لہریں منتقل نہیں ہوتیں)۔ اور البُکْم (گونگا پن) خَرَس (بول نہ سکنا) ہے۔ اور العَمَىٰ (اندھا پن): آنکھوں کی بینائی کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جسے دیکھنے کا اس کا کام ہے۔ اور کبھی یہ بصیرت (دینی سمجھ بوجھ) کے نہ ہونے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحاً كما قال أبو تمام الطائي: وَيصعَدُ حتى يَظُنَّ

الجَهولُ . . . "

کے الفاظ سے اپنی پچھلی بات کو مزید واضح کرتے ہوئے "تمثیل" اور "استعارہ" کے فرق کو بیان فرمارہے ہیں، اور اس کے ساتھ "صمم" (بہراپن)، "بکم" (گونگاپن) اور "عمی" (اندھاپن) کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی روحانی حالت کی گہرائی کو بیان کرتی ہے۔

"تمثیل" کی بلاغت : شعری مثالیں

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحاً كما قال أبو تمام الطائي: وَيصعَدُ حتى يَظُنَّ الجَهولُ . . . ،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی (تمثیل اور استعارہ کے فرق کی) وجہ سے آپ "المفلقین" (فصاحت و بلاغت میں انتہائی ماہرین) اور "السحرۃ" (بیان میں جادوگری کرنے والے) کو دیکھیں گے کہ وہ "توہم التشبیہ" (تشبیہ کے وہم) سے روگردانی کرتے ہیں۔ یعنی وہ اپنی بات کو اس طرح کہتے ہیں کہ اس میں تشبیہ کا پہلو تو ہو، لیکن وہ براہ راست تشبیہ نہ لگے، بلکہ حقیقت کا بیان لگے۔اس کی مثال کے طور پر ابو تمام طائی کا قول:

وَيصعَدُ حتى يَظُنَّ الجَهولُ . . . بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّماءِ

(اور وہ (یعنی ممدوح) اتنا بلند ہوتا ہے کہ جاہل گمان کرنے لگتا ہے کہ اسے آسمان میں کوئی حاجت ہے)۔

شعر کی تشریح:

"شاعر یہاں کسی شخص کی عظمت، رفعت، یا بلند مرتبہ کو بیان کر رہا ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ رہا کہ "وہ پہاڑ کی طرح بلند ہے" یا "پرندے کی طرح اونچا اڑتا ہے"، بلکہ وہ اس کی بلندی کو اس طرح پیش کر رہا ہے کہ سامع (جاہل شخص) کے ذہن میں کسی مادی تشبیہ کا خیال ہی نہیں آتا۔ "يَصْعَدُ" (وہ چڑھتا ہے) اور "حَاجَةً فِي السَّمَاءِ" (کوئی حاجت آسمان میں ہے) کے الفاظ اس بلندی کو انتہائی بلیغ انداز میں بیان کرتے ہیں۔ یہ اس شخص کے معنوی عروج، علم، یا عظمت کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس کی بلندی کسی مادی چیز سے تشبیہ کی محتاج نہیں رہتی۔

مصنف کا مقصد؛

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ حقیقی بلاغت میں، خصوصاً جب "مفلقین" اور "سحرۃ" شعراء بات کرتے ہیں، تو وہ تشبیہات سے دوری اختیار کرتے ہیں۔ وہ اپنے کلام کو اتنا ارفع اور موثر بناتے ہیں کہ سامع کے ذہن میں کسی مادی مثال یا تشبیہ کا گمان بھی نہیں آتا۔ ابو تمام کا یہ شعر اس اصول کی بہترین مثال ہے جہاں شاعر نے اپنے ممدوح کی بلندی کو بغیر کسی صریح تشبیہ کے اس طرح بیان کیا کہ سننے والے کے ذہن میں اس کی حاجت آسمان میں ہونے کا خیال آتا ہے، جو اس کے غیر معمولی مرتبے کا اشارہ ہے۔ یہ اسلوب قرآن کی بلاغت میں بھی پایا جاتا ہے جہاں معانی کی عظمت خود بخود ابھرتی ہے بغیر کسی اضافی تشبیہ کی ضرورت کے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" کے معاملے میں، اگرچہ مبتدا (یعنی 'ھم' یا 'اولئک') حذف کر دیا گیا ہے، لیکن وہ کلام میں موجود ہونے کے حکم میں ہے۔ یعنی اسے گویا بولا گیا ہے۔اس کی مثال:

أُسَدٌ عليَّ وفي الحُرُوبِ نَعَامة . . . فَتْخاءُ تنفر منْ صَفِير الصَّافرِ

(وہ مجھ پر تو شیر ہیں اور جنگوں میں شتر مرغ ہیں' ایسے کمزور جو سیٹی کی آواز سے بھی بھاگ جاتے ہیں)۔

شعر کی تشریح:

یہ شعر منافقوں یا کمزور دشمنوں کی تصویر کشی کرتا ہے جو صرف کمزوروں کے سامنے بہادری دکھاتے ہیں۔"** (وہ ایسے) شیر ہیں مجھ پر (یعنی میرے مقابلے میں)' اور جنگوں میں (بزدل) شتر مرغ ہیں... فتخاء (ایسی شتر مرغ جس کے پر کمزور ہوں) جو سیٹی بجانے والے کی آواز سے بھی بھاگ جاتی ہے۔"مبتدا کا حذف :اس شعر میں "ہم" یا "وہ لوگ" کا ذکر (جو مجھ پر شیر ہیں) محذوف ہے۔ بظاہر یہ جملہ "شیر ہیں مجھ پر..." سے شروع ہوتا ہے' لیکن سننے والا خود بخود یہ سمجھ جاتا ہے کہ یہاں کسی گروہ یا اشخاص کے بارے میں بات ہو رہی ہے۔ مجازی معانی:"أُسُدٌ عَلَيَّ" (مجھ پر شیر) :یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ وہ مجھ پر ظلم کرنے' مجھ پر حملہ آور ہونے یا مجھ سے بہادری دکھانے میں بہت جری ہیں۔"وَفِي الحُرُوبِ نَعَامَةٌ فَتْخَاءُ" (اور جنگوں میں کمزور پروں والا شتر مرغ) :یہ انتہائی بزدلی کا کنایہ ہے' کیونکہ شتر مرغ اپنی بزدلی کے لیے مشہور ہے۔"فتخاء" اس بزدلی کو مزید بڑھا دیتا ہے' یعنی وہ اتنا کمزور ہے کہ سیٹی کی آواز سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ اس لسانی اصول کو ثابت کریں کہ عربی زبان میں کبھی کبھی کلام میں مبتدا یا کسی اہم لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے' لیکن اس کے باوجود اس کا مفہوم سیاق و سباق سے بالکل واضح ہوتا ہے اور وہ "منطوق بہ" (بولے ہوئے) کے حکم میں ہوتا ہے۔ یہ شعر منافقین کی دوغلی شخصیت کو پیش کرنے میں بھی بہترین مثال ہے :وہ دوسروں پر تو بہادری دکھاتے ہیں' لیکن حقیقی جنگ میں ان کی بزدلی کھل کر سامنے آجاتی ہے۔

آیت کا اطلاق منافقین پر

مصنفؒ پھر اس شعری دلیل کو قرآنی آیت پر منطبق کرتے ہیں:"هذا إذا جَعَلْتَ الضمير للمنافقين على أن الآية فذلكة التمثيل ونتيجته۔"یعنی :"یہ (حذفِ مبتدا اور شعری مثال) اس صورت میں ہے جب تم ضمیر (آیت میں آنے والے ضمائر) کو منافقین کی طرف پھیرو' اس لحاظ سے کہ یہ آیت (مذکورہ بالا) تمثیل (مثال) کا فذلکہ (خلاصہ یا نتیجہ) ہے' اور اس کا حاصل ہے۔"خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح شعر میں کسی کا نام لیے بغیر اس کی صفات بیان کر دی گئیں اور بزدلی کا نقشہ کھینچ دیا گیا' اسی طرح قرآن میں منافقین کا ذکر کرتے ہوئے بھی ان کی حالت کو بغیر براہ راست نام لیے یا کسی محذوف کے ذریعے بیان کیا گیا ہے' اور وہ محذوف بھی ایسے ہے جیسے اسے بولا گیا ہو۔ آیت دراصل ان کی اس حالت کی عکاسی اور مثال کا نتیجہ ہے کہ وہ بظاہر ایمان لانے کا دعویٰ کرتے ہیں' لیکن حقیقت میں بزدل اور خسارے میں ہیں۔

"صمم' بکم' عمی" کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ؛

والصمم :أصله صلابة من اكتناز الأجزاء، ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء، وصمام القارورة، سمي به فقدان حاسة السمع لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزاً لا تجويف فيه، فيشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه.

والبكم الخرس. والعمى :عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة.

مصنفؒ اب ان تینوں الفاظ کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں:الصمم (بہرا پن) :اس کی اصل "صلابت"

(سختی) ہے جو اجزاء کے "اکتناز" (بھاری بھر کم ہونے) سے پیدا ہوتی ہے۔اسی سے "حجر أصم" (سخت پتھر) اور "قناة صماء" (ٹھوس نیزہ) کہا جاتا ہے۔اور بوتل کے "صمام" (ڈھکن) کو بھی اسی سے موسوم کیا جاتا ہے (کیونکہ وہ مضبوطی سے بند ہوتا ہے)۔حاسہ سمع کے ختم ہونے کو "صمم" اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا سبب یہ ہے کہ کان کے اندرونی سوراخ (صماخ) کا اندرونی حصہ ٹھوس ہو جائے اور اس میں خلا نہ ہو، جس سے آواز کی لہروں کو سننے کے لیے ہوا کا ارتعاش ممکن نہ رہے۔ (یہاں مصنفؒ نے پرانے طبّی نقطہ نظر کو بیان کیا ہے)۔البکم (گونگا پن): "بُکم" کا معنی "خرس" (گونگا پن) ہے۔العمی (اندھا پن): "عمی" کا معنی "بصر" (دیکھنے کی حس) کا نہ ہونا ہے، اس چیز کے بارے میں جسے دیکھا جا سکتا ہو۔اور یہ لفظ کبھی "عدم البصیرۃ" (باطنی بصیرت کا نہ ہونا) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (جیسا کہ اس آیت میں منافقین کے لیے مراد ہے)۔

"فَہُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ" :واپسی کی کوئی راہ نہیں

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه. أو عن الضلالة التي اشتروها، أو فهم متحيرون لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وإلى حيث ابتدءوا منه كيف يرجعون. والفاء للدلالة على أن اتصافهم بالأحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم.

ترجمہ؛

فَہُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ (پس وہ لوٹتے نہیں)، (اس کا معنی یہ ہے کہ) وہ اس ہدایت کی طرف نہیں لوٹتے جسے انہوں نے بیچ دیا اور ضائع کر دیا۔یا (معنی ہے کہ وہ) اس گمراہی سے (منہ موڑ کر) نہیں پھرتے جسے انہوں نے خرید لیا۔یا (معنی ہے کہ) وہ حیران و پریشان ہیں، نہیں جانتے کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں، اور جہاں سے انہوں نے شروع کیا تھا وہاں کیسے لوٹیں۔اور "فا" (فَ) اس بات پر دلالت کرنے کے لیے ہے کہ ان کا سابقہ احوال (اندھیروں میں ہونا، بہرے، گونگے، اندھے ہونا) سے متصف ہونا ان کی حیرانی اور رک جانے (احتباس) کا سبب ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه. أو عن الضلالة التي اشتروها، أو فهم متحيرون لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وإلى حيث ابتدءوا منه كيف يرجعون. والفاء للدلالة على أن اتصافهم بالأحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم."

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کا آخری اور حتمی انجام بیان فرما رہے ہیں کہ وہ ہدایت کی طرف واپس نہیں لوٹ سکتے۔وہ اس جملے کے مختلف معانی، "فاء" (پس/تو) کے استعمال کی بلاغی حکمت، اور ان کے حتمی انجام پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔یہ آیت منافقین کی قلبی اور روحانی جمود کی تصویر کشی کرتی ہے۔

"لایرجعون" کا مفہوم؛

لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه. أو عن الضلالة التي اشتروها، أو فهم متحيرون لا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وإلى حيث ابتدءوا منه كيف يرجعون.

مصنفؒ "فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ" (پس وہ نہیں لوٹیں گے) کے مختلف مفاہیم بیان فرماتے ہیں: ہدایت کی طرف واپسی نہیں: "وہ اس ہدایت کی طرف واپس نہیں لوٹیں گے جسے انہوں نے بیچ دیا اور ضائع کر دیا۔" یعنی انہوں نے اپنے اختیار سے ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی کو چنا، اب اس سے واپسی ممکن نہیں۔ گمراہی سے روگردانی نہیں: "یا وہ اس گمراہی سے پیچھے نہیں ہٹیں گے جسے انہوں نے خرید لیا۔" یعنی وہ اس میں پوری طرح ڈوب چکے ہیں اور اس سے نکلنے کا کوئی ارادہ نہیں۔ شدید حیرانی: "یا وہ حیران و پریشان ہیں، وہ نہیں جانتے کہ کیا وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں، اور جس جگہ سے انہوں نے آغاز کیا تھا (یعنی فطرت سلیمہ اور اسلام کے ظاہری اقرار سے) وہاں تک کیسے لوٹیں۔" یہ ان کی مکمل ذہنی اور روحانی بندش کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ کسی بھی راستے پر چلنے کی صلاحیت سے محروم ہو چکے ہیں۔

"فاء" (فَ) کی بلاغی حکمت؛

والفاء للدلالة على أن اتصافهم بالأحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جملے کے آغاز میں جو "فاء" (فَ) ہے، وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان (منافقین) کا پچھلے احکام (یعنی بہرے، گونگے، اندھے ہونے، اور فطرت کو ضائع کرنے) سے متصف ہونا ہی ان کی حیرانی اور رکاوٹ (احتباس) کا سبب ہے۔ یعنی ان کی یہ روحانی معذوریاں ہی ہیں جو انہیں ہدایت کی طرف لوٹنے سے روکے ہوئے ہیں۔ یہ دراصل ایک سببیت کو ظاہر کرتی ہے کہ ان کی اپنی بداعمالیوں اور حق سے روگردانی کا نتیجہ ہے کہ اب وہ لوٹ نہیں سکتے۔

[سورة البقرة (2): آية 19]

منافقوں کی حالت اور آسمانی بارش کی مثال

أَوۡ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ عطف على الذي استوقد أي: كمثل ذوي صيب لقوله: يَجۡعَلُونَ أَصَابِعَهُمۡ فِي آذَانِهِمۡ وأَوۡ في الأصل للتساوي في الشك، ثم اتسع فيها فأطلقت للتساوي من غير شك مثل: جالس الحسن أو ابن سيرين، وقوله تعالى: وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ آثِماً أَوۡ كَفُوراً. فإنها تفيد التساوي في حسن المجالسة ووجوب العصيان ومن ذلك قوله: أَوۡ كَصَيِّبٍ ومعناه أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين، وأنهما سواء في صحة التشبيه بهما، وأنت مخير في التمثيل بهما أو بأيهما شئت. فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعۡدٌ وَبَرۡقٌ إن أريد بالصيب المطر، فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر، وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكاناً للرعد والبرق لأنهما في أعلاه ومنحدره ملتبسين به. وإن أريد به السحاب، فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل. وارتفاعها بالظرف وفاقاً لأنه معتمد على موصوف. والرعد: صوت يسمع من السحاب. والمشهور أن سببه اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها إذا حدتها الريح من الارتعاد. والبرق ما يلمع من السحاب، من برق الشيء بريقاً، وكلاهما مصدر في الأصل ولذلك لم يجمعا.

ترجمہ؛

أَوۡ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ (یا جیسے آسمان سے زوردار بارش ہو)، یہ "الذی استوقد" (جس نے آگ جلائی - پہلی مثال) پر عطف (جوڑا) ہے۔ یعنی (منافقوں کی مثال) ایسے لوگوں کی مثال جیسی ہے جن پر زوردار بارش ہو، جیسا کہ (آیت میں آگے) اللہ کا فرمان ہے: "وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیتے ہیں" (جو کہ جمع کا فعل ہے)۔ اور "أَوۡ" (یا) اصل میں شک میں برابری کے لیے ہوتا ہے۔ پھر اس کے معنی میں وسعت پیدا ہوئی اور وہ بغیر شک کے برابری کے لیے استعمال ہونے لگا، جیسے: "حسن یا ابن سیرین کے پاس بیٹھو" (یعنی

دونوں میں سے کوئی بھی برابر ہے)۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان : "اور ان میں سے کسی گناہ گار یا ناشکرے کی اطاعت نہ کر" (سورۃ الانسان آیت ۲۴)۔ پس بیشک وہ (أو) بیٹھنے میں اچھائی یا نافرمانی کے واجب ہونے میں برابری ظاہر کرتا ہے۔ اور اسی میں سے (أو کا استعمال) اللہ کا فرمان "أَوْ كَصَيِّبٍ" ہے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ منافقوں کا قصہ (حال) ان دونوں قصوں (آگ اور بارش کی مثالوں) سے مشابہ ہے۔ اور وہ دونوں (مثالیں) منافقوں کے حال کی تشبیہ کے لحاظ سے برابر ہیں۔ اور تمہیں اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ یا ان میں سے جس کے ساتھ چاہو مثال بیان کرو۔ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ (جس میں اندھیرے ہوں اور گرج اور بجلی ہو)۔ اگر "الصیّب" سے مراد بارش (مطر) ہو، تو اس کے اندھیرے بارش کے مسلسل گرنے سے اس کے گاڑھے پن کے اندھیرے ہیں، اور اس کے بادلوں کے اندھیرے رات کے اندھیرے کے ساتھ مل کر ہیں۔ اور اس (بارش) کو رعد و برق کا مقام بنایا گیا ہے کیونکہ وہ دونوں اس کے اوپر اور نیچے اس میں گڈ مڈ ہوتے ہیں۔ اور اگر "الصیّب" سے مراد بادل (سحاب) ہو، تو اس کے اندھیرے اس (بادل) کی سیاہی اور چھا جانے کے اندھیرے ہیں رات کے اندھیرے کے ساتھ مل کر۔ اور (ظلمات کا) رفع (فاعلی حالت) ظرف (فیہ) کی وجہ سے ہے، نحوی قواعد کے مطابق، کیونکہ وہ ایک موصوف (ظلمات) پر معتمد (منحصر) ہے۔ اور الرَّعْد (گرج) : بادل سے سنی جانے والی آواز ہے۔ اور مشہور یہ ہے کہ اس کا سبب بادلوں کے اجسام کا آپس میں ٹکرانا اور ان کا اضطراب (ہلچل) ہے جب ہوا ان کو ارتعاد (تھر تھراہٹ) سے دھکیلتی ہے۔ اور البَرق (بجلی) وہ چیز ہے جو بادل سے چمکتی ہے۔ یہ "بَرَقَ الشیء بَرِیقاً" (چیز چمکی ایک چمکنا) سے ہے۔ اور یہ دونوں (رعد اور برق) اصل میں مصدر (نام) ہیں، اور اسی لیے انہیں (آیت میں) جمع نہیں لایا گیا۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں سے

"أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ عطف على الذي استوقد أي: كمثل ذوي صيب لقوله: يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ وأَوْ في الأصل للتساوي في الشك،"

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کی ایک اور تمثیل بیان فرما رہے ہیں۔ وہ "أو" (یا) کے نحوی اور بلاغی استعمال، "صیب" (موسلادھار بارش) کے معنی، اور اس بارش میں موجود "ظلمات" (اندھیرے)، "رعد" (گرج)، اور "برق" (بجلی) کے مفاہیم پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ تمثیل منافقین کی خوفناک اور غیر یقینی حالت کی تصویر کشی کرتی ہے۔

"أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ" کا عطف اور "أو" کا استعمال؛

عطف على الذي استوقد أي: كمثل ذوي صيب لقوله: يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ وأَوْ في الأصل للتساوي في الشك، ثم اتسع فيها فأطلقت للتساوي من غير شك مثل: جالس الحسن أو ابن سيرين، وقوله تعالى: وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ" (یا جیسے موسلادھار بارش ہو آسمان سے) کا جملہ "الذی استوقد" (جس نے آگ جلائی) پر عطف ہے۔ یعنی منافقین کی حالت یا تو پہلے شخص جیسی ہے یا اس جیسی ہے۔ "أو" کا معنی : "أو" (یا) کا لفظ اصل میں "شک میں برابری" کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (یعنی فلاں ہے یا فلاں، مجھے یقین نہیں)۔ معنی میں وسعت : پھر اس (أو) میں وسعت پیدا ہوئی اور اسے بغیر شک کے "برابری" کے لیے بھی استعمال کیا جانے لگا۔ مثال : جیسے کہا جاتا ہے : "جالس الحسن أو ابن سیرین" (حسن یا ابن

سیرین کے پاس بیٹھو)۔ یہاں کسی بھی ایک کے پاس بیٹھنے کا حکم دیا جارہا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں، نہ کہ شک ہو۔ قرآنی مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا" (اور ان میں سے کسی گناہگار یا ناشکرے کی اطاعت نہ کرو)۔ یہاں "آثم" اور "کفور" کی اطاعت نہ کرنے میں برابری ہے۔ آیت میں استعمال: اسی طرح "أَوْ كَصَيِّبٍ" کا استعمال ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ منافقین کی کہانی ان دونوں قصوں سے مشابہت رکھتی ہے (یعنی آگ جلانے والے اور موسلادھار بارش والے سے)۔ اور یہ دونوں کہانیاں تشبیہ کے اعتبار سے برابر ہیں، اور تمہیں اختیار ہے کہ تم ان میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے تمثیل (مثال) دے سکو۔

"فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" کی وضاحت؛

فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ إن أريد بالصيب المطر، فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر، وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكاناً للرعد والبرق لأنهما في أعلاه ومنحدره ملتبسين به. وإن أريد به السحاب، فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل. وارتفاعها بالظرف وفاقاً لأنه معتمد على موصوف.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" (اس میں اندھیرے، گرج اور بجلی ہے)۔ اگر "صیب" سے مراد "مطر" (بارش) ہو: تو اس کی "ظلمات" (اندھیرے) بارش کے قطروں کے لگاتار گرنے سے پیدا ہونے والی تاریکی ہے۔ اور بادلوں کی تاریکی کے ساتھ رات کی تاریکی۔ اور اسے "رعد" اور "برق" کا ٹھکانہ بنایا گیا ہے، کیونکہ یہ دونوں اس کے اوپری اور نچلے حصوں میں اس کے ساتھ ملتبس (جڑے ہوئے) ہوتے ہیں۔ اگر "صیب" سے مراد "سحاب" (بادل) ہو: تو اس کی "ظلمات" اس کا "سیاہ ہونا" (سحمۃ) اور اس کا "چھانا" (تطبیق) ہے رات کی تاریکی کے ساتھ۔ "فیہ ظلمات" کا اعراب: "فیہ ظلمات" میں "ظلمات" رفع کے محل میں ہے (یعنی مبتدا مؤخر ہے) اور "فیہ" ظرف (خبر مقدم) ہے، یہ اتفاقی طور پر ہے کیونکہ یہ ایک موصوف پر معتمد ہے (یعنی "صیب" جو کہ موصوف ہے)۔

"الرعد" اور "البرق" کا لغوی مفہوم؛

والرعد: صوت يسمع من السحاب. والمشهور أن سببه اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها إذا حدتها الريح من الارتعاد. والبرق ما يلمع من السحاب، من برق الشيء بريقاً، وكلاهما مصدر في الأصل ولذلك لم يجمعا.

مصنفؒ "رعد" اور "برق" کی تعریف فرماتے ہیں: الرعد (گرج): "یہ وہ آواز ہے جو بادلوں سے سنی جاتی ہے"۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کا سبب بادلوں کے اجسام کا آپس میں ٹکرانا اور متحرک ہونا ہے جب ہوا انہیں زور دیتی ہے، جس سے ارتعاش (لرزش) پیدا ہوتی ہے۔ البرق (بجلی): "یہ وہ چمک ہے جو بادلوں سے نکلتی ہے"، جو "برق الشيء بريقاً" (چیز کا چمکنا) سے ماخوذ ہے۔ "رعد" اور "برق" دونوں اصل میں "مصدر" ہیں، اور اسی وجہ سے انہیں جمع نہیں کیا گیا (یعنی "رعود" اور "بروق" نہیں کہا گیا، بلکہ واحد ہی رکھا گیا ہے)۔

خوف، بے بسی اور اللہ تعالیٰ کی پکڑ

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ الضمير لأصحاب الصيب وهو وإن حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق، فيجوز أن يعول عليه كما عول حسان في قوله:

يَسْقُونَ مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عَلَيْهِم ... بَرَدَى يُصَفِّقُ بِالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ

حيث ذكر الضمير لأن المعنى ماء بردى، والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول قيل: فكيف حالهم مع مثل ذلك؟ فأجيب بها، وإنما أطلق الأصابع موضع الأنامل للمبالغة. مِنَ الصَّواعِقِ متعلق بيجعلون أي من أجلها يجعلون، كقولهم سقاه من الغيمة. والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه، من الصعق وهو شدة الصوت، وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد، يقال صعقته الصاعقة إذا أهلكته بالإحراق أو شدة الصوت، وقرئ من »الصواقع« وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصرف يقال صقع الديك، وخطيب مصقع، وصقعته الصاقعة، وهي في الأصل إما صفة لقصفة الرعد، أو للرعد. والتاء للمبالغة كما في الرواية أو مصدر كالعافية والكاذبة. حَذَرَ الْمَوْتِ نصب على العلة كقوله: وأَغْفِرُ عَوراءَ الكَرِيم ادِّخَارَه ... وأَصْفَحُ عنْ شتمِ اللئيمِ تَكَرُّمَا والموت: زوال الحياة، وقيل عرض يضادها لقوله: خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ، وَرُدَّ بأن الخلق بمعنى التقدير، والاعدام مقدرة. وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط، لا يخلصهم الخداع والحيل، والجملة اعتراضية لا محل لها.

ترجمہ:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ (وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیتے ہیں)، (یہاں) ضمیر "ھم" (وہ) صاحبِ صیّب (تیز بارش والے لوگوں) کے لیے ہے۔ اور اگرچہ ان (اصحابِ صیّب) کا لفظ حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی جگہ "صیّب" (تیز بارش) کو قائم کیا گیا ہے، لیکن اس کا معنی باقی ہے۔ پس جائز ہے کہ اس پر بھروسہ کیا جائے (اور ضمیر اسی کی طرف لوٹائی جائے)، جیسا کہ حسان (بن ثابت) نے اپنے قول میں بھروسہ کیا: "وہ پلاتے ہیں جو بریص (جگہ) پر ان کے پاس آئے... بردیٰ (پانی) جسے صاف ورواں شراب سے ملایا گیا ہو" (جہاں "ان کے پاس" میں ضمیر حاضرین کی طرف لوٹ رہی ہے حالانکہ ان کا ذکر صریحاً فاعل کے طور پر پہلے نہیں ہوا)۔ جہاں اس نے ضمیر کا ذکر کیا کیونکہ معنی "بردیٰ کا پانی" ہے۔ اور یہ جملہ (یجعلون...) نیا شروع کیا گیا ہے (استئناف)، پس گویا جب (اللہ نے بارش میں موجود) اس چیز کا ذکر کیا جو شدت اور خوف کی نشاندہی کرتی ہے، تو کہا گیا: "تو ایسے حال میں ان کی کیا کیفیت ہوتی ہے؟" پس اس (جملے) سے جواب دیا گیا۔ اور "الأصابع" (انگلیاں) کا لفظ "الأنامل" (پورے) کی جگہ صرف مبالغہ (شدت ظاہر کرنے) کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ مِنَ الصَّوَاعِقِ (گرج چمک سے)، یہ "یجعلون" (وہ ڈال لیتے ہیں) سے متعلق ہے۔ یعنی وہ ان (صواعق) کی وجہ سے (کانوں میں انگلیاں) ڈال لیتے ہیں۔ جیسا کہ ان کا قول ہے: "اسے بادل سے پلایا" (یعنی بادل سے برسنے والے پانی سے)۔ اور الصَّاعِقَة (گرج چمک، آسمانی بجلی): ایک خوفناک گرج کی آواز ہے جس کے ساتھ آگ ہوتی ہے، وہ جس چیز کے پاس سے گزرتی ہے اسے فنا کر دیتی ہے۔ (یہ) "الصَّعْق" سے ہے جس کا معنی آواز کی شدت ہے۔ اور یہ لفظ کبھی ہر اس خوفناک چیز کے لیے بولا جاتا ہے جو سنائی دے یا دکھائی دے۔ کہا جاتا ہے "صَعِقَتْہُ الصاعِقَة" جب آسمانی بجلی نے اسے ہلاک کر دیا، خواہ جلانے سے یا آواز کی شدت سے۔ اور (آیت میں) "مِنَ الصَّوَاقِعِ" (الصواقع) بھی قراءت کیا گیا ہے۔ اور یہ "الصَّوَاعِقِ" سے قلب (الٹ پلٹ) نہیں ہے، کیونکہ دونوں بناوٹیں (صاعقہ اور صاقعہ) استعمال میں برابر ہیں۔ کہا جاتا ہے: "صَقَعَ الدیک" (مرغ نے زوردار آواز دی)، "خَطِيبٌ مِصْقَع" (فصیح وبلیغ خطیب)، اور "صَقَعَتْہُ الصَّاقِعَة" (سخت مصیبت اسے آن لگی)۔ اور یہ (الصاعقہ/الصاقعہ) اصل میں یا تو رعد کی آواز (قصفہ) کی صفت ہے، یا رعد کی صفت ہے۔ اور اس میں تاء (ۃ) مبالغہ کے لیے ہے جیسا کہ روایت میں، یا یہ مصدر (نام) ہے جیسے عافیت اور کاذبہ (جھوٹ)۔ حَذَرَ الْمَوْتِ (موت کے ڈر سے)، یہ (حَذَرَ) علت (سبب) ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ جیسا کہ اس (شاعر) کا قول

ہے :"اور میں کریم کی عیب پوشی کرتا ہوں اس کو محفوظ رکھنے (ادخار) کی نیت سے... اور کمینے کی گالی سے درگزر کرتا ہوں بزرگی (تکرم) کی وجہ سے" (ادخار اور تکرم دونوں سبب ہیں اور منصوب ہیں)۔اور الموت (موت) :زندگی کا زوال (ختم ہونا) ہے۔اور کہا گیا (بعض کے نزدیک) کہ یہ ایک عرض (عارضی کیفیت) ہے جو زندگی کی ضد ہے' اللہ کے فرمان :"اسی نے موت اور زندگی کو پیدا کیا" (سورۃ الملک آیت ۲) کی وجہ سے۔اور اس (رائے) کو رد کیا گیا کہ پیدا کرنے (خلق) کا معنی یہاں تقدیر (مقدر کرنا) ہے۔اور عدم (جو موت ہے) مقدر کی گئی چیز ہے۔وَاللّٰہُ مُحِیْطٌ بِالْکٰفِرِیْنَ (اور اللہ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے) 'وہ اللہ سے بچ کر نہیں جا سکتے' جیسا کہ احاطہ کیے ہوئے (محیط) سے احاطہ کیا گیا (محاط) بچ کر نہیں جا سکتا۔انہیں دھوکہ دہی اور حیلے بہانے نجات نہیں دلا سکتے۔اور یہ جملہ (واللہ محیط بالکافرین) جملہ اعتراضیہ (معترضہ) ہے'اس کا نحوی اعتبار سے ماقبل جملے سے کوئی محل (تعلق) نہیں۔

تشریح:

"یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْٓ اٰذَانِہِمْ" میں ضمیر اور اس کی بلاغی توجیہ

مصنف (امام بیضاویؒ) یہاں قرآن کی آیت ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ (وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیتے ہیں) کی تفسیر فرما رہے ہیں۔وہ اس آیت میں موجود ضمیر (ہم) کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ کس کی طرف لوٹتا ہے'اور اس کے ساتھ ایک بلاغی نکتے کو واضح کرتے ہیں کہ اگرچہ لفظی طور پر کوئی چیز حذف کر دی گئی ہو'لیکن اس کا معنی موجود ہو تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔اس کی تائید میں وہ حسان بن ثابتؓ کے شعر سے دلیل پیش کرتے ہیں۔

ضمیر کا مرجع اور اس کی توجیہ

مصنفؒ فرماتے ہیں:

"يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ الضمير لأصحاب الصيب وهو وإن حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق، فيجوز أن يعول عليه۔

"یعنی :"آیت (یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْٓ اٰذَانِہِمْ) میں 'ہم' (یَجْعَلُوْنَ میں واوُ الجماعت' اور اٰذَانِہِمْ میں ہِمْ) کی ضمیر 'اصحابِ صیب' (زور دار بارش والے بادلوں کے مالک یا ان کے نیچے موجود لوگ) کی طرف لوٹتی ہے۔""اور اگرچہ 'اصحاب' کا لفظی ذکر حذف کر دیا گیا ہے اور 'صیب' (زور دار بارش) کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے'لیکن اس کا معنی (اصحابِ صیب کا) باقی ہے۔""پس'اس (معنی) پر اعتماد کرنا جائز ہے۔"وضاحتِ نحوی و بلاغی:قرآنِ مجید کی سابقہ آیت میں ہے :﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (یا جیسے آسمان سے زور دار بارش ہو جس میں اندھیرے ہوں اور گرج اور بجلی ہو۔وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں کڑک کے ڈر سے موت کے خوف سے)۔یہاں "یجعلون" میں ضمیر بظاہر "صیب" کی طرف لوٹتی ہے'لیکن "صیب" (بارش یا بادل) انگلیاں کانوں میں نہیں ڈال سکتا۔دراصل'ضمیر "اصحابِ صیب" (یعنی وہ لوگ جو اس بارش میں موجود ہیں) کی طرف لوٹ رہی ہے۔مصنفؒ کہتے ہیں کہ لفظ "اصحاب" حذف کر دیا گیا ہے'لیکن چونکہ "صیب" کا ذکر خود ان لوگوں کی موجودگی کا اشارہ ہے'اس لیے "اصحاب" کا معنی باقی ہے اور ضمیر کا اس کی طرف لوٹنا جائز ہے۔یہ عربی بلاغت میں ایک عام اسلوب ہے جہاں کلام کو مختصر کرنے کے لیے بعض الفاظ حذف کر دیے جاتے ہیں لیکن ان کا مفہوم سیاق و سباق سے واضح ہوتا ہے۔

حسّان بن ثابتؓ کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد؛

اس کی تائید اور نظیر میں مصنفؒ مشہور صحابی اور شاعر حسّان بن ثابتؓ کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

یَسْقُون مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عَليهم ... بَرَدَى يصفقُ بالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ

شعر کی تشریح:

"وہ ان لوگوں کو پلاتے ہیں جو ان کے پاس 'البریص' (ایک خاص مقام یا چشمہ) پر آتے ہیں... 'بردیٰ' (دمشق کا ایک مشہور دریا یا اس کا پانی) سے، جو (شرابِ) رحیقِ سلسل (خالص اور شیریں شراب) کے ساتھ ملایا گیا ہو (یا خالص کیا گیا ہو)۔" یہاں شاعر نے "یسقون" (وہ پلاتے ہیں) میں موجود ضمیر "واؤالجماعت" اور "علیہم" میں "ھم" کی ضمیر 'بردیٰ' کی طرف لوٹائی ہے۔ حالانکہ 'بردیٰ' (دریا) خود نہیں پلا سکتا۔ اس کے بجائے، ضمیر کا مرجع دراصل "ماءُ بَرَدَیٰ" (بردیٰ کا پانی) ہے، جو شعر میں لفظی طور پر مذکور نہیں لیکن اس کا معنی موجود ہے۔ یعنی وہ بردیٰ کے پانی سے پلاتے ہیں۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں یہ ایک جائز بلاغی اسلوب ہے کہ جب ایک لفظ (جیسے 'اصحاب') حذف کر دیا جائے، لیکن اس کا معنی کلام میں موجود ہو تو اس کی طرف ضمیر لوٹائی جا سکتی ہے۔ حسّان بن ثابتؓ کے شعر میں بھی 'بردیٰ' سے مراد اس کا پانی ہے، اور اسی پانی کی طرف ضمیر لوٹائی گئی ہے، اگرچہ 'پانی' کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ یہ شعری دلیل قرآنی آیت میں موجود ضمیر کی توجیہ کو مزید مستحکم کرتی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ یہ اسلوب عربی بلاغت کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔

جملے کا استئناف:

یہ جملہ "استئناف" (نئے سرے سے آغاز) ہے، گویا جب اللہ تعالیٰ نے شدت اور ہولناکی کی خبر دینے والی چیزوں کا ذکر کیا (ظلمات، رعد، برق)، تو یہ کہا گیا: "ان کی حالت ایسے حالات میں کیسی ہوتی ہے؟" تو اس کا جواب اس جملے سے دیا گیا۔ "أصابع" کا اطلاق: "أصابع" (پورے ہاتھ کی انگلیاں) کا لفظ "أنامل" (انگلیوں کے سرے) کی جگہ مبالغے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ یعنی وہ صرف انگلیوں کے سرے نہیں بلکہ پوری انگلیاں کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں تاکہ کسی بھی طرح آواز نہ سن سکیں۔

"مِنَ الصَّوَاعِقِ" اور "صاعقہ" کا مفہوم؛

مِنَ الصَّوَاعِقِ متعلق بيجعلون أي من أجلها يجعلون، كقولهم سقاه من الغيمة. والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه، من الصعق وهو شدة الصوت.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "مِنَ الصَّوَاعِقِ" (بجلیوں کی گرج سے) کا تعلق "يَجْعَلُونَ" (وہ رکھتے ہیں) سے ہے، یعنی "وہ اسی (صواعق) کی وجہ سے اپنی انگلیاں کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں"، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "سقاه من الغيمة" (اس نے اسے بادل سے پلایا)، یعنی بادل کے پانی سے۔ الصاعقۃ کی تعریف: "الصاعقۃ" ایک ہولناک گرج (قصفہ رعد) ہے جس کے ساتھ آگ ہوتی ہے، وہ جس چیز سے بھی گزرتی ہے اسے تباہ کر دیتی ہے۔ یہ "الصعق" (شدید آواز) سے ماخوذ ہے۔ "صاعقۃ" کا وسیع مفہوم: "صاعقہ" کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر بھی ہوتا ہے جو سنائی دے یا دکھائی دے۔ کہا جاتا ہے: "صعقتہ الصاعقۃ" (صاعقہ نے اسے ہلاک کر دیا)، جب اسے جلانے یا شدید آواز سے ہلاک کر دیا جائے۔ قراءت "الصواقع": "الصواقع" کی قراءت بھی موجود ہے، اور یہ "الصواعق" کا "قلب" (لفظی الٹ پلٹ) نہیں

ہے، کیونکہ دونوں (صقع اور صعق) کی بناوٹ تصرف (صرفی استعمال) میں برابر ہے۔ کہا جاتا ہے : "صقع الدیک" (مرغ نے آواز دی)۔اور "خطیب مصقع" (فصیح و بلیغ خطیب)۔اور "صقعتہ الصاقعۃ" (اسے صاقعہ نے مار ڈالا)۔اور یہ "صاقعۃ" اصل میں یا تو رعد کی قصفہ (شدید گرج) کی صفت ہے، یا خود رعد کی صفت ہے۔اور اس میں جو "تاء" (آخر میں) ہے وہ مبالغے کے لیے ہے، جیسا کہ روایت میں ہے، یا یہ "مصدر" ہے جیسے "العافیۃ" اور "الکاذبۃ"۔

"حَذَرَ الْمَوْتِ" اور "موت" کا مفہوم؛

حَذَرَ الْمَوْتِ نصب علی العلة كقوله:

وأَغْفِرُ عَوراءَ الكَرِيم ادِّخَارَه ... وأَصْفَحُ عنْ شتمِ اللئيمِ تَكَرُّمَا

والموت :زوال الحياة، وقيل عرض يضادها لقوله :خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ، وَرُدَّ بأن الخلق بمعنى التقدير، والاعدام مقدرة.

"حَذَرَ الْمَوْتِ" میں نصب کی توجیہ؛

مصنفؒ فرماتے ہیں: "حَذَرَ الْمَوْتِ نصب على العلة كقوله:" یعنی : "'حَذَرَ الْمَوْتِ' میں 'حَذَرَ' کو نصب (اعرابی حالت) دیا گیا ہے جو 'علت' (سبب یا وجہ) کو ظاہر کرتا ہے۔" یہ اس لیے ہے کہ اس سے پہلے آیت میں ہے : ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (وہ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں کڑک کے ڈر سے، موت کے خوف سے)۔ یہاں "حَذَرَ الْمَوْتِ" اس عمل (انگلیوں کو کانوں میں ڈالنے) کی وجہ اور سبب بتا رہا ہے کہ وہ یہ فعل "موت سے بچنے کے لیے" یا "موت کے خوف کی وجہ سے" کرتے ہیں۔

شعری دلیل اور اس کا مقصد

اس لسانی نکتے کی تائید میں مصنفؒ یہ شعر پیش کرتے ہیں:

وأَغْفِرُ عَوراءَ الكَرِيمِ ادِّخَارَهُ ... وأَصْفَحُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكَرُّمَا

شعر کی تشریح:

"اور میں عظیم شخص کی غلطی کو معاف کر دیتا ہوں، اس (عظیم شخص کی قدر) کو محفوظ رکھنے کے لیے... اور کمینے کی گالی سے درگزر کرتا ہوں، از راہِ کرم۔" اس شعر میں، "أَغْفِرُ" (میں معاف کرتا ہوں) کا فعل "ادخارہ" (اس کی قدر کو محفوظ رکھنے کے لیے) کی وجہ سے ہوتا ہے، اور "أَصْفَحُ" (میں درگزر کرتا ہوں) کا فعل "تکرما" (از راہِ کرم) کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہاں "ادِّخَارَهُ" اور "تَكَرُّمَا" دونوں کو نصب دیا گیا ہے، اور یہ دونوں اپنے سے پہلے فعل کی علت (سبب) کو بیان کر رہے ہیں۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں مصدر (جیسے حذر، ادخار، تکرم) کو نصب دینا اس وقت ایک عام اور فصیح اسلوب ہے جب وہ کسی فعل کی علت یا وجہ بیان کر رہا ہو۔ یہ شعری دلیل اس بات کی تائید کرتی ہے کہ قرآن کی آیت (حَذَرَ الْمَوْتِ) میں "حذر" کا نصب بھی اسی لسانی قاعدے کے مطابق ہے، جو اس کی بلاغت اور عربی زبان کے اصولوں کے ساتھ مطابقت کو ظاہر کرتا ہے۔

"موت" کا مفہوم؛

مصنفؒ آگے "موت" کے لغوی اور فلسفیانہ مفہوم پر بھی بحث کرتے ہیں:

"والموت :زوال الحياة، وقيل عرض يضادها لقوله :خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ. وَرُدَّ بأن الخلق بمعنى التقدير، والاعدام مقدرة۔

"یعنی :"موت سے مراد حیات کا زوال (ختم ہو جانا) ہے۔" "اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ موت ایک "عرض" (صفت یا عارضی حالت) ہے جو حیات کی ضد ہے' اس دلیل پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (اس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا)۔" (اگر موت عدمِ حیات ہے تو اسے کیسے پیدا کیا؟) "لیکن اس (دوسرے قول) کو رد کیا گیا ہے اس بنا پر کہ 'خلق' (پیدا کرنا) یہاں 'تقدیر' (اندازہ لگانا یا مقرر کرنا) کے معنی میں ہے' اور 'اعدام' (عدم یا مٹا دینا) بھی مقدر (مقرر شدہ) ہوتی ہے۔" (یعنی اللہ نے موت کو پیدا کیا کا مطلب ہے کہ موت کے واقع ہونے کے وقت' اس کی کیفیت اور اس کی حیثیت کو مقرر کیا' نہ کہ اسے ایک مادی چیز کی طرح وجود بخشا۔ موت حقیقت میں حیات کا خاتمہ ہی ہے' جو کہ ایک مقدر شدہ امر ہے)۔

"وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" کا مفہوم؛

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ لايفوتونه كما لايفوت المحاط به المحيط' لا يخلصهم الخداع والحيل' والجملة اعتراضية لا محل لها۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" (اور اللہ کفار کو گھیرے ہوئے ہے) کا مطلب ہے کہ "وہ اللہ سے بچ کر نہیں جا سکتے' جیسا کہ جو چیز گھری ہوئی ہو وہ گھیرنے والے سے نہیں بچ سکتی"۔ حیلے بے سود :ان کے "دھوکے اور حیلے انہیں (اللہ کے عذاب سے) چھڑا نہیں سکتے"۔

جملے کی حیثیت :

یہ جملہ (وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ) "اعتراضية" (جملہ معترضہ) ہے' جس کا اعراب میں کوئی محل نہیں۔ یعنی یہ سیاق کلام میں ایک زائد جملہ ہے جو ایک اہم حقیقت کو بیان کرتا ہے' لیکن نحوی طور پر پچھلے یا اگلے جملے سے مربوط نہیں۔

[سورة البقرة (2) :آية 20]

بجلی کی چمک اور آنکھوں کا اچک لیا جانا

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول :ما حالهم مع تلك الصواعق؟ وكاد من أفعال المقاربة، وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد، إما لفقد شرط، أو لوجود مانع وعسى موضوعة لرجائه، فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى، وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلاً مضارعاً تنبيهاً على أنه المقصود بالقرب من غير أن، لتوكيد القرب بالدلالة على الحال، وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى، كما تحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة. والخطف الأخذ بسرعة وقرئ (يَخْطِف) بكسر الطاء ويخطف على أنه يختطف، فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم ادغمت في الطاء، ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين وإتباع الياء لها، ويخطف ويتخطف.

ترجمہ؛

یَکَادُ الۡبَرۡقُ یَخۡطَفُ اَبۡصَارَہُمۡ (قریب ہے کہ بجلی ان کی آنکھیں اچک لے)' (یہ جملہ) دوسرا نیا شروع کیا گیا جملہ (استئناف ثانی) ہے۔ گویا یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو کہتا ہے: "ان گرج چمک (صواعق) کے ساتھ ان کا کیا حال ہوتا ہے؟" (تو جواب دیا گیا کہ) بجلی ان کی آنکھیں اچکنے والی ہوتی ہے۔ اور "کاد" (یکاد کا ماضی) افعالِ مقاربہ (قریب ہونے والے افعال) میں سے ہے۔ اسے اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ خبر (جملے کا دوسرا حصہ) کا وجود میں آنے کے قریب ہونا ظاہر ہو' جب اس کا سبب موجود ہو' لیکن وہ ابھی موجود نہیں ہوا (یعنی عمل ابھی پورا نہیں ہوا)' یا تو کسی شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے' یا کسی رکاوٹ کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور "عَسَیٰ" (شاید' امید ہے) امید کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ پس یہ (کاد) خالص فعل ہے' اور اسی لیے وہ متصرف (مختلف صیغوں میں استعمال ہونے والا) آتا ہے' برخلاف "عَسَیٰ" (کے جو جامد ہے یا کم متصرف ہے)۔ اور اس (کاد) کی خبر (اس کے بعد آنے والا فعل) میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہو (عام طور پر) "اَن" کے بغیر۔ یہ اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے ہے کہ وہی (فعل مضارع) قرب (قریب ہونے) سے مقصود ہے' اور "اَن" کے بغیر (فعل مضارع کا آنا) حال (موجودہ کیفیت) پر دلالت کر کے قرب کو موکد (زوردار) بناتا ہے۔ اور کبھی کبھار (کاد کی خبر پر) "اَن" داخل بھی ہو جاتا ہے' اسے "عَسَیٰ" پر محمول کرتے ہوئے (قیاساً)' جیسا کہ "عَسَیٰ" کی خبر سے (اَن) حذف کر دیا جاتا ہے' اسے "کاد" پر محمول کرتے ہوئے' کیونکہ وہ دونوں (کاد و عسی) اصل معنی مقاربہ (قریب ہونے) میں شریک ہیں۔ اور الخَطف (اچک لینا' چھین لینا) جلدی سے پکڑ لینا ہے۔ اور یہ (یَخۡطَفُ) مختلف قراءات میں پڑھا گیا ہے: "یَخۡطِفُ" (طا پر زیر کے ساتھ)' اور "یَخَطِّفُ" (خاء پر زبر' طا پر زبر) اس بنیاد پر کہ یہ اصل میں "یَخۡتَطِفُ" (باب افتعال) تھا' پس تاء کی زبر خاء پر منتقل کی گئی پھر طا میں ادغام (ملایا) کر دیا گیا۔ اور (بعض قراءات میں) "یُخۡطِفُ" (خاء پر پیش) ہے۔ اور "یُخَطِّفُ" (خاء پر پیش' طا پر زبر) اور "یَتَخَطَّفُ" (باب تفعل) بھی پڑھا گیا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"یَکَادُ الۡبَرۡقُ یَخۡطَفُ أَبۡصارَهُمۡ استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول: ما حالهم مع تلك الصواعق؟ وكاد من أفعال المقاربة."

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کا مزید بیان کرتے ہوئے' بجلی کی چمک کے ان کی آنکھوں کو چھین لینے کے قریب ہونے کی کیفیت کو بیان فرمارہے ہیں۔ وہ "یکاد" کے نحوی اور بلاغی استعمال' اس کا "عسیٰ" سے فرق' اور "خطف" کے مختلف قراءات اور لغوی مفاہیم پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت منافقین کی شدید نفسیاتی حالت اور ان کے مسلسل خوف کو نمایاں کرتی ہے۔

"یَکَادُ الۡبَرۡقُ یَخۡطَفُ اَبۡصَارَہُمۡ" کا استئناف اور "کاد" کا استعمال:

یَکَادُ الۡبَرۡقُ یَخۡطَفُ أَبۡصارَهُمۡ استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول: ما حالهم مع تلك الصواعق؟

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "یَکَادُ الۡبَرۡقُ یَخۡطَفُ اَبۡصَارَہُمۡ" (قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہیں اچک لے) دوسرا "استئناف" (نیا جملہ) ہے' گویا یہ اس شخص کے سوال کا جواب ہے جو یہ کہہ رہا ہو کہ "ان (منافقین) کی حالت ان صواعق (بجلی کی کڑک) کے ساتھ کیسی ہوتی ہے؟" (یعنی اس خوفناک ماحول میں وہ کیا کرتے ہیں؟)۔ "کاد" کا استعمال: "کاد" "افعال المقاربۃ" (قربت کو ظاہر کرنے والے افعال) میں سے ہے۔ یہ فعل خبر کے وقوع کے قریب ہونے کو ظاہر کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے' جبکہ اس کا سبب موجود ہو' لیکن خبر خود

وقوع پذیر نہ ہوئی ہو۔ اس کی وجہ یا تو کسی شرط کا فقدان ہے، یا کسی مانع (رکاوٹ) کا وجود ہے۔

"کاد" اور "عسیٰ" میں فرق:

"عسی" (شاید، امید ہے) کا فعل رجاء (امید) کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور یہ ایک محض خبر ہے (یعنی اس میں عمل کے قریب ہونے کا معنی نہیں بلکہ صرف امید کا)۔ اسی لیے "کاد" متصرف ہے (اس سے ماضی، مضارع وغیرہ بن سکتے ہیں)، جبکہ "عسی" متصرف نہیں ہے۔ "کاد" کی خبر میں فعل مضارع کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ کی جاسکے کہ مقصد قریب ہونا ہے، اور وہ بھی "أن" کے بغیر، تاکہ حال پر دلالت کے ذریعے قربت کو مزید موکد کیا جاسکے۔ کبھی کبھی "کاد" کی خبر پر "أن" داخل ہو سکتا ہے، "عسی" پر محمول کرتے ہوئے (یعنی "عسی" سے مشابہت کی وجہ سے)، جیسا کہ "عسی" کی خبر سے "أن" کو حذف کر دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ دونوں قربت کے بنیادی معنی میں شریک ہیں۔

"خطف" کا لغوی مفہوم اور مختلف قراءات؛

والخطف الأخذ بسرعة وقرئ (يَخْطِفُ) بكسر الطاء ويخطف على أنه يختطف، فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم ادغمت في الطاء، ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين وإتباع الياء لها، ويخطف ويتخطف.

مصنفؒ "خطف" کے لغوی مفہوم اور اس کی مختلف قراءات بیان فرماتے ہیں: "الخطف" کا معنی "تیزی سے پکڑ لینا یا چھین لینا" ہے۔ مختلف قراءات: اس کی کئی قراءات موجود ہیں: "يَخْطِفُ" (یاخْطِفُ) : طا (ط) پر کسرہ کے ساتھ۔ "يَخَطِّفُ" (یاخَطِّفُ) : یہ دراصل "يختطف" تھا (افتعال باب سے)، پھر تا (ت) کی فتحہ خا (خ) پر منتقل کی گئی، پھر تا کو طا (ط) میں ادغام کر دیا گیا، یوں "يَخَطِّفُ" بنا۔ "يُخْطِفُ" (یاخْطِفُ) : خا (خ) پر کسرہ کے ساتھ، یہ "التقاء الساکنین" (دو ساکن حروف کا ایک ساتھ آنا) کی وجہ سے ہے اور یاء کے تابع کرنے کے لیے ہے۔ "يَخْطِفُ" اور "يَتَخَطَّفُ" کی دیگر قراءات بھی ہیں۔

"كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا" : روشنی میں پیش قدمی اور تاریکی میں ٹھہراؤ

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا استئناف ثالث كأنه قيل: ما يفعلون في تارتي خفوق البرق، وخفيته؟ فأجيب بذلك. وأضاء إما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشى أخذوه، أو لازم بمعنى. كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره، وكذلك أُظلمَ فإنه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل، ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول، وقول أبي تمام:

هُمَا أظلَمَا حالي ثمّةَ أجلَيا ... ظلامَيْهِما عن وَجهِ أَمْرَدَ أشيب

فإنه وإن كان من المحدَثين لكنه من علماء العربية، فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه. وإنما قال مع الإضاءة كُلَّما ومع الإظلام إذا لأنهم حراص على المشي، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف. ومعنى (قاموا) وقفوا، ومنه قامت السوق إذا ركدت، وقام الماء إذا جمد.

ترجمہ؛

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا (جب بھی ان کے لیے روشنی ہوتی ہے تو وہ اس میں چلتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا چھا جاتا ہے تو وہ کھڑے ہو جاتے ہیں)، (یہ جملہ) تیسرا نیا شروع کیا گیا جملہ (استئناف ثالث) ہے۔ گویا یہ اس سوال کا جواب ہے: "وہ بجلی کی چمک اور

اس کے چھپ جانے کی دو حالتوں میں کیا کرتے ہیں؟" پس اس (جملے) سے جواب دیا گیا۔ اور "أضاء" (روشن ہوا) یا تو متعدی (مفعول لینے والا) ہے اور اس کا مفعول محذوف ہے، بمعنی جب بھی ان کے لیے کوئی چلنے کی جگہ روشن ہوئی تو انہوں نے اسے اپنا لیا۔ یا لازم (مفعول نہ لینے والا) ہے، بمعنی جب بھی ان کے لیے چمک ہوئی تو وہ اس جگہ چل پڑے جہاں اس کا نور پڑا۔ اور اسی طرح "أظلم" (اندھیرا چھا گیا) بھی متعدی آیا ہے جو "ظَلَمَ اللَّيْلُ" (رات اندھیری ہوئی - لازم) سے ماخوذ ہے۔ اور اس کی دلیل "أظلم" کا بناء للمفعول (پیسیو) پڑھا جانا ہے، اور ابو تمام کا قول ہے: "وہ دونوں (رات و دن) نے میری حالت کو اندھیرا کر دیا، پھر دور کر دیا... ان کے اندھیروں کو ایک ایسے لڑکے کے چہرے سے جس پر سفید بال آنے لگے" (یہاں اظلما متعدی استعمال ہوا ہے)۔ پس بیشک وہ اگرچہ محدثین (بعد کے شعراء) میں سے ہے، لیکن وہ علماء عربیہ میں سے تھا، تو بعید نہیں کہ اس کا قول اس کے روایت کردہ کی طرح (دلیل میں) شمار کیا جائے۔ اور (اللہ نے) روشنی کے ساتھ "كُلَّمَا" (جب بھی) اور اندھیرے کے ساتھ "إِذَا" (جب) اسی لیے فرمایا کہ وہ (منافق) چلنے (ایمان کے فائدے اٹھانے) کے لیے بہت حریص ہیں۔ پس جب بھی انہیں اس (روشنی) سے کوئی موقع ملتا ہے، وہ اسے غنیمت جانتے ہیں۔ اور رکنا (مشکلات میں ٹھہرنا) ایسا (مرغوب) نہیں ہے۔ اور "(قاموا)" کا معنی "وقفوا" (وہ رک گئے) ہے۔ اور اسی سے ہے "قامت السوق" (بازار کھڑا ہو گیا) جب وہ سست ہو گیا۔ اور "قام الماء" (پانی کھڑا ہو گیا) جب وہ جم گیا۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا استئناف ثالث كأنه قيل :ما يفعلون في تارتي خفوق البرق، وخفيته؟ فأجيب بذلك۔"

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کا مزید بیان اور ان کی غیر یقینی کیفیت کو واضح فرما رہے ہیں۔ وہ بجلی کی چمک اور اندھیرے میں ان کے رویے، "كُلَّمَا" اور "إِذَا" کے استعمال کی بلاغی حکمت، "قاموا" کا مفہوم، اور اللہ تعالیٰ کے اختیار کو بیان کرنے والی شرطیہ آیت پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیات منافقین کی بے بسی اور اللہ کی کامل قدرت کو نمایاں کرتی ہیں۔

سوال کا جواب؛

"كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا" استئناف ثالث كأنه قيل :ما يفعلون في تارتي خفوق البرق، وخفيته؟ فأجيب بذلك. وأضاء إما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشى أخذوه،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا" (جب کبھی انہیں روشنی ملی، وہ اس میں چل پڑے اور جب ان پر اندھیرا چھا گیا، تو وہ کھڑے ہو گئے) تیسرا استئناف (نیا جملہ) ہے۔ گویا یہ اس سوال کا جواب ہے: "بجلی کی چمکنے اور اس کے چھپ جانے کی دونوں حالتوں میں وہ کیا کرتے ہیں؟" تو یہ جواب دیا گیا۔ "أضاء" کا معنی: "أضاء" (روشن کرنا) یا تو متعدی فعل ہے اور اس کا مفعول محذوف ہے۔ اس صورت میں معنی ہو گا: "جب کبھی ان کے لیے روشنی نمودار ہوئی، تو وہ اس راستے کو اختیار کر لیا جسے وہ روشن سمجھتے تھے۔" یا یہ لازم فعل ہے۔ اس صورت میں معنی ہو گا: "جب کبھی ان کے لیے چمک ظاہر ہوئی، تو وہ اس کے نور کے مقام میں چل پڑے (یعنی روشنی میں چلتے رہے)۔

"أَظْلَمَ" کا متعدی ہونا

مصنفؒ فرماتے ہیں :

"وکذلک أُظلمَ فإنه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل، ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول۔"یعنی :"
اور اسی طرح "أَظْلَمَ" (تاریک کرنا) کا فعل ہے، کیونکہ یہ متعدی کے طور پر آیا ہے۔ یہ "ظَلَمَ اللَّيلُ" (رات تاریک ہوئی) سے ماخوذ ہے، جو کہ ایک لازم فعل ہے۔" (یہاں مراد یہ ہے کہ بابِ اِفعال میں منتقل ہونے کے بعد فعل لازم سے متعدی ہو گیا ہے، یعنی "رات تاریک ہوئی" سے "کسی چیز کو تاریک کرنا"۔) "اور اس (متعدی ہونے) کی شہادت ایک قرات بھی ہے جس میں 'أُظْلِمَ' کو صیغۂ مجہول (بناء للمفعول) کے طور پر پڑھا گیا ہے۔" (جب فعل مجہول کے طور پر پڑھا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس کا ایک معلوم فاعل ہے، اور اس کا مفعول نائب فاعل بن جاتا ہے، جو اس کے متعدی ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی "کسی چیز کو تاریک کیا گیا")۔

ابو تمام کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد

اس لسانی نکتے کی تائید میں مصنفؒ ابو تمام طائی کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

هُمَا أَظْلَمَا حالِي ثُمَّةَ أَجْلَيَا ... ظَلامَيْهِما عنْ وَجْهِ أَمْرَدَ أَشْيَبَ

شعر کی تشریح:

"ان دونوں (غالباً دو غموں یا دو واقعات) نے میری حالت کو تاریک کر دیا (أَظْلَمَا حَالِي)… پھر ان دونوں نے اپنے اندھیروں کو ایک بے ریش جوان اور بوڑھے شخص کے چہرے سے ہٹا دیا۔" یہاں شاعر نے فعل "أَظْلَمَا" (ان دونوں نے تاریک کیا) کو متعدی کے طور پر استعمال کیا ہے اور اس کا مفعول "حالِي" (میری حالت) ہے (یعنی "میری حالت کو تاریک کیا")۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ فعل "أَظْلَمَ" لازم (جیسے رات تاریک ہوئی) کے بجائے متعدی (کسی چیز کو تاریک کرنا) کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ شعر میں "ظَلَامَيْهِمَا" (ان دونوں کے اندھیرے) سے مراد غم یا مشکلات ہیں، جو ان دونوں نے اس بے ریش اور بوڑھے شخص کے چہرے سے ہٹائے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ فعل "أَظْلَمَ" کا متعدی استعمال عربی زبان میں بالکل فصیح اور درست ہے۔ یہ نہ صرف ایک قرات سے ثابت ہوتا ہے بلکہ مشہور و فصیح شعراء کے کلام سے بھی اس کی تائید ملتی ہے۔

ابو تمام کی علمی حیثیت اور ان کے کلام کا مقام

مصنفؒ ابو تمام کی علمی حیثیت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں اور فرماتے ہیں:

"فإنه وإن كان من المحدَثين لكنه من علماء العربية، فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه۔

"یعنی :"ابو تمام اگرچہ "مُحْدَثِین" (بعد کے دور کے شعراء) میں سے ہیں، لیکن وہ عربی زبان کے علماء میں سے تھے۔" "پس، یہ بعید نہیں کہ ان کی کہی ہوئی بات کو اس درجے میں رکھا جائے جس طرح وہ کسی اور سے روایت کرتے ہیں (یعنی ان کی ذاتی تصنیف بھی روایت کی طرح قابلِ استناد ہے)۔

"وضاحت:

قدیم عربی نحو اور بلاغت کے علماء عام طور پر جاہلی اور صدرِ اسلام کے شعراء کے کلام کو سند اور حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، جبکہ

بعد کے شعراء (محدثین) کا کلام بعض اوقات اس پائے کا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ لیکن یہاں مصنفؒ ابو تمام کو اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی شاعری کے ساتھ ساتھ عربی زبان کے علوم میں بھی گہرا علم رکھتے تھے۔ لہٰذا، ان کے شعر کو لسانی استدلال کے لیے قابلِ اعتماد سمجھا جائے گا۔ یہ اس بات کو مزید تقویت دیتا ہے کہ "أَظْلَمَ" کا متعدی استعمال فصیح عربی کا حصہ ہے۔

"کلما" اور "إذا" کا استعمال اور "قاموا" کا مفہوم؛

وانما قال مع الإضاءة كُلَّما ومع الإظلام إذا لأنهم حراص على المشي، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف. ومعنى (قاموا) وقفوا، ومنه قامت السوق إذا ركدت، وقام الماء إذا جمد.

"کُلَّمَا" اور "إِذَا" کا فرق : اللہ تعالیٰ نے روشنی کے ساتھ "کُلَّمَا" (جب کبھی بھی) اور اندھیرے کے ساتھ "إِذَا" (جب) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ (منافقین) چلنے پر حریص تھے۔ لہٰذا، جب کبھی انہیں چلنے کا کوئی موقع ملا، انہوں نے اسے غنیمت جانا۔ جبکہ توقف (رک جانا) کے معاملے میں ایسا نہیں تھا (کہ وہ اس پر حریص ہوں)، اس لیے "إذا" کا استعمال کیا گیا، جو ایک عمومی "جب" کو ظاہر کرتا ہے۔ "قاموا" کا معنی : یہاں "قاموا" (کھڑے ہو گئے) کا معنی "وقفوا" (رک گئے) ہے۔ اسی سے کہا جاتا ہے : "قامت السوق" (بازار رک گیا)، جب اس میں کاروبار ٹھپ ہو جائے۔ اور "قام الماء" (پانی جم گیا)، جب وہ ٹھہر جائے۔ یہ ان کی بے بسی اور آگے نہ بڑھ سکنے کی کیفیت کو بیان کرتا ہے۔

"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" : اللہ کی مشیئت اور حواس پر اس کا قبضہ

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ أي ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه، ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد حتى لا يكاد يذكر إلا في الشيء المستغرب كقوله: فَلَوْ شِئْتُ أن أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُه (ولو) من حروف الشرط، وظاهرها الدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني، ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه، وقرئ: لأذهب بأسماعهم، بزيادة الباء كقوله تعالى: وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ. وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه، والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى، وأن وجودها مرتبط بأسبابها واقع بقدرته وقوله.

ترجمہ؛

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ (اور اگر اللہ چاہتا تو ان کی سماعت اور بصارت لے جاتا)، یعنی اگر اللہ چاہتا کہ ان کی سماعت کو گرج کی آواز سے اور ان کی بصارت کو بجلی کی چمک سے لے جائے، تو وہ انہیں لے جاتا۔ پس مفعول (ذریعہ) محذوف کر دیا گیا ہے، کیونکہ جواب (سیاق و سباق) اس پر دلالت کر رہا ہے۔ اور بیشک "شَاءَ" اور "أَرَادَ" (چاہا) کے بعد مفعول کا حذف اس قدر کثرت سے ہوا ہے کہ وہ شاذ و نادر ہی ذکر کیا جاتا ہے، سوائے اس چیز کے جو عجیب و غریب ہو، جیسا کہ اس (شاعر) کا قول ہے : "پس اگر میں چاہتا کہ خون روؤں تو ضرور روتا" (یہاں خون رونا عجیب ہے، اس لیے مفعول ذکر ہوا)۔ اور "(ولو)" حروف شرط میں سے ہے۔ اور اس کا ظاہر معنی یہ ہے کہ دوسرے (جزو شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے پہلے (جزو جزا) کا منتفی ہونا لازم ہے۔ لازم ملزوم کے منتفی ہونے سے ملزوم کا منتفی ہونا ضروری ہے۔ اور قراءت کیا گیا ہے : "لَأَذْهَبَ بِأَسْمَاعِهِمْ" (لأذهب بأسماعهم)، باء کے اضافے کے ساتھ۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے

فرمان میں ہے :"اور اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو" (سورۃ البقرہ آیت ۱۹۵) (جہاں ایدی کے ساتھ باء زائدہ ہے)۔اور اس شرطیہ (جملے :وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ...) کا فائدہ یہ ہے کہ ان کی سماعت اور بصارت کے نہ جانے کے مانع (رکاوٹ) کو ظاہر کیا جائے' باوجود اس کے کہ اسے لے جانے کا سبب (گرج چمک) موجود ہے۔اور اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ اسباب کا اپنے مسببات (نتائج) میں اثر انداز ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیئت (چاہت) سے مشروط ہے۔ اور یہ کہ ان (مسببات) کا وجود اپنے اسباب کے ساتھ اللہ کی قدرت اور اس کے قول (کن) سے ہوتا ہے۔

تشریح:

"وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ أي ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ

"وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ"

(اور اگر اللہ چاہتا تو ان کی سماعت اور بصارت لے لیتا)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ چاہتا کہ گرج کی آواز سے ان کی سماعت اور بجلی کی چمک سے ان کی بصارت چھین لے' تو وہ لے لیتا۔ یہاں مفعول (یعنی "ان یذھب بھما") محذوف ہے' کیونکہ جواب (یعنی "لذھب بھما") اس پر دلالت کرتا ہے۔

"شاء" اور "اراد" میں مفعول کا حذف :

"شاء" اور "أراد" کے بعد مفعول کا حذف اتنا عام ہے کہ اسے شاذ و نادر ہی ذکر کیا جاتا ہے' سوائے اس کے کہ جب کوئی عجیب و غریب بات ہو' جیسا کہ شاعر کا قول ہے :

فَلَوْ شِئْتُ أَن أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُه

(پس اگر میں چاہتا کہ خون روؤں تو رو لیتا)۔"لو" کا استعمال :"لو" حروف شرط میں سے ہے' اور اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ پہلے جز (شرط) کے منتفی ہونے سے دوسرے جز (جواب) کا منتفی ہونا لازم آتا ہے' کیونکہ لازم کا منتفی ہونا ملزوم کے منتفی ہونے سے ہوتا ہے۔

قراءت "لاذھب بأسماعھم" :

"لَأذھب بأسماعھم" کی قراءت بھی موجود ہے جس میں "باء" زائد ہے۔ یہ اس قول کی طرح ہے :"وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (اور اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو)' جہاں "باء" زائد ہے۔

شرطیہ جملے کا فائدہ اور قدرتِ الٰہی کا بیان؛

وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه، والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى، وأن وجودها مرتبط بأسبابها واقع بقدرته وقوله.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس شرطیہ جملے کا فائدہ یہ ہے:مانع کا اظہار :یہ اس مانع کو ظاہر کرتا ہے جو ان کی سماعت اور بصارت کے زائل ہونے سے روک رہا ہے' جبکہ اس کے اسباب موجود ہیں (یعنی گرج اور بجلی کی وجہ سے ان کا اندھا اور بہرہ ہو جانا)۔اسباب کا مشیتِ الٰہی سے مشروط ہونا :یہ اس بات پر تنبیہ کرتا ہے کہ اسباب کا اپنے مسببات (نتائج) میں اثر انداز ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط

ہے۔قدرتِ الٰہی کا اظہار :اور یہ کہ ان (اسباب) کا وجود اپنی اسباب کے ساتھ اللہ کی قدرت اور اس کے قول سے وابستہ ہے۔یعنی کوئی بھی سبب اپنے آپ میں مکمل طور پر موئثر نہیں ہوتا جب تک کہ اللہ کی مشیت اور قدرت شامل حال نہ ہو۔

"إِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" :اللہ کی مطلق اور ہمہ گیر قدرت کا اعلان

إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كالتصريح به والتقرير له. والشيء يختص بالموجود. لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ شَهِيدٌ وبمعنى مشيء أخرى، أي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى: إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فهما على عمومهما بلا مثنوية. والقدرة: هو التمكن من إيجاد الشيء. وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل قدرة الإنسان، هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى: عبارة عن نفي العجز عنه، والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري تعالى، واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته، أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته. وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وأن مقدور العبد مقدور لله تعالى، لأنه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى.

ترجمہ:

إِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (بیشک اللہ ہر چیز پر قادر ہے)' یہ گویا اس (قدرت) کا صاف صاف بیان کرنا اور اس کو پختہ کرنا ہے (جو مثالوں میں ظاہر ہوئی)۔اور "الشیء" (چیز) موجود چیز سے خاص ہے۔کیونکہ یہ اصل میں "شَاءَ" (اس نے چاہا) کا مصدر (نام) ہے۔یہ کبھی "شَاءَ" کے معنی میں بولا جاتا ہے' اور اس صورت میں یہ (لفظ "شیء") باریٔ تعالیٰ (اللہ) کو بھی شامل ہو جاتا ہے' جیسا کہ اس نے فرمایا :" کہو کون سی چیز گواہی میں سب سے بڑی ہے؟ کہہ دو اللہ گواہ ہے" (سورۃ الانعام آیت ۱۹) (یہاں چیز سے مراد اللہ کی ذات یا صفت چاہنا ہے)۔اور دوسرے معنی میں یہ "مَشِیْء" (چاہی گئی چیز) کے معنی میں ہے' یعنی جس کے وجود کو اللہ نے چاہا ہو' اور جس کے وجود کو اللہ نے چاہا ہو وہ عموماً موجود ہے۔اور اسی معنی پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "إِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" ہے۔ (اور اسی طرح فرمان) "اللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" (سورۃ الزمر آیت ۶۲) ہے۔پس یہ دونوں (آیتیں) بغیر کسی استثناء کے اپنے عموم (عام معنی) پر ہیں۔اور القدرۃ (قدرت) :کسی چیز کو وجود میں لانے کی صلاحیت ہے۔اور کہا گیا کہ یہ ایک صفت ہے جو صلاحیت کا تقاضا کرتی ہے۔اور کہا گیا کہ انسان کی قدرت' ایک ایسی کیفیت ہے جس کے ذریعے وہ فعل کرنے پر قادر ہوتا ہے۔اور اللہ تعالیٰ کی قدرت :اس سے عاجزی کی نفی ہے۔اور القادر (قادر) :وہ ہے جو اگر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔اور القدیر (بہت زیادہ قادر) :وہ ہے جو جو چاہے اسے پورا پورا کرے جیسے چاہے۔اور اسی لیے خالق مطلق (اللہ) کے سوا کسی اور کو اس (القدیر) صفت سے کم ہی بیان کیا جاتا ہے۔اور القدرۃ کا اشتقاق (ماخذ) القدر (اندازہ' پیمانہ) سے ہے' کیونکہ قادر فعل کو اپنی قوت کے اندازے پر واقع کرتا ہے' یا اس اندازے پر جو اس کی مشیئت (چاہت) کا تقاضا ہو۔اور اس (آیت) میں یہ دلیل ہے کہ حادث (نئی پیدا ہونے والی چیز) اپنے پیدا ہونے کے وقت اور ممکن (جو چیز ہو سکتی ہے) اپنے باقی رہنے کے وقت' دونوں مقدور (قدرت کے دائرے میں) ہیں۔اور یہ کہ بندے کا مقدور (جو بندہ کرنے پر قادر ہے) وہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی مقدور ہے' کیونکہ وہ بھی ایک شیء (چیز) ہے اور ہر چیز اللہ تعالیٰ کے لیے مقدور ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں سے

"إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ كالتصريح به والتقرير له۔

کے الفاظ سے منافقین کی حالت کے بیان کو اللہ تعالیٰ کی کامل قدرت کے حتمی بیان پر ختم کر رہے ہیں۔ وہ "کل شیء" کے مفہوم، "قدرت" اور "قدیر" کی تعریف، اور اس آیت میں موجود اہم کلامی دلائل پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت اللہ کی عظمت اور ہر چیز پر اس کے کامل اختیار کا اعلان ہے۔

"إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" کی وضاحت:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (یقیناً اللہ ہر چیز پر قادر ہے) کا جملہ ایک طرح سے پچھلے کلام کی تصریح اور اس کی تاکید ہے۔ یعنی جو کچھ منافقین کے خوف اور اللہ کے ان پر احاطے کے بارے میں بیان ہوا، وہ سب اللہ کی کامل قدرت ہی کی دلیل ہے۔

"الشیء" کا مفہوم اور اس کا اطلاق:

والشيء يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباريء تعالى كما قال: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ وبمعنى مشيء أخرى، أي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فهما على عمومهما بلا مثنوية۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الشیء" (چیز) کا لفظ "موجود" کے ساتھ خاص ہے۔"شاء" سے اشتقاق: کیونکہ "شیء" اصل میں "شاء" (ارادہ کیا) کا مصدر ہے۔پہلا معنی: ارادہ کرنا: یہ کبھی "شاء" (ارادہ کرنا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور اس صورت میں یہ اللہ تعالیٰ (باریٔ) کو بھی شامل ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَھَادَۃً قُلِ اللّٰہُ شَھِیْدٌ" (کہو کون سی چیز شہادت کے اعتبار سے سب سے بڑی ہے؟ کہو: اللہ گواہ ہے)۔ یہاں اللہ کو "شیء" کہا گیا ہے۔دوسرا معنی: مراد کردہ چیز: اور کبھی "مشِیٔ" (جس کا ارادہ کیا جائے) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی وہ چیز جس کے وجود کا ارادہ کیا جائے۔تمام موجودات پر اطلاق: اور جو چیز اللہ نے وجود میں لانے کا ارادہ کیا ہے، وہ اجمالی طور پر موجود ہے۔آیت کا اطلاق: اسی پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" (یقیناً اللہ ہر چیز پر قادر ہے)۔"خالق کل شیء" سے مطابقت: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ" (اللہ ہر چیز کا خالق ہے)۔عموم کا تسلسل: پس یہ دونوں (آیات) "بلا مثنویہ" (بغیر کسی استثنا کے) اپنی عمومیت پر ہیں۔یعنی ہر وہ چیز جو موجود ہے یا موجود ہو سکتی ہے، اللہ اس پر قادر ہے اور اس کا خالق ہے۔

"قدرت" اور "قدیر" کا مفہوم:

والقدرة: هو التمكن من إيجاد الشيء. وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل قدرة الإنسان، هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى: عبارة عن نفي العجز عنه،

مصنفؒ "قدرت" اور "قدیر" کی تعریفات بیان فرماتے ہیں: القدرة (طاقت/اختیار): یہ "کسی چیز کو وجود میں لانے کی اہلیت" ہے۔ایک قول یہ ہے کہ یہ "ایک صفت ہے جو اہلیت کا تقاضا کرتی ہے"۔انسان کی قدرت: یہ وہ "ہیئت" (کیفیت) ہے جس کے ذریعے انسان کسی فعل کو انجام دے سکتا ہے۔اللہ تعالیٰ کی قدرت: یہ "اس سے عاجزی کی نفی" کا اظہار ہے۔القادر: "القادر" وہ ذات ہے جو اگر چاہے تو کوئی کام کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے۔القدیر (بہت قادر): "القدیر" وہ ہے جو "فعال" (بہت زیادہ کام کرنے

والا) ہے، جو چاہے اور جیسے چاہے کرتا ہے۔اسی لیے "قدیر" کا لفظ خالقِ باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے لیے شاذ و نادر ہی استعمال ہوتا ہے۔"قدرت" کا اشتقاق :"قدرت" کا اشتقاق "قدر" (اندازہ، مقدار) سے ہے۔اس لیے کہ "قادر" اپنے فعل کو اپنی قوت کے مطابق انجام دیتا ہے۔ یا اپنی مشیت کے تقاضے کے مطابق انجام دیتا ہے۔

آیت میں کلامی دلائل؛

وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وأن مقدور العبد مقدور لله تعالى. لأنه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں کلامی دلائل بھی موجود ہیں:

حادث اور ممکن پر قدرت :"

اس آیت میں دلیل ہے کہ "حادث" (نئی پیدا ہونے والی چیز) اپنے حدوث کے وقت، اور "ممکن" (ایسی چیز جو وجود میں آسکتی ہو) اپنے بقاء کے وقت، دونوں پر (اللہ کی) قدرت ہے۔" یعنی اللہ ہر وہ چیز جو وجود میں آتی ہے یا آسکتی ہے، اور ہر وہ چیز جو موجود ہے، اس پر مکمل قدرت رکھتا ہے۔

بندے کی قدرت بھی اللہ کی قدرت کے تحت :

"اور یہ بھی (دلیل ہے) کہ بندے کی مقدور (جس کام پر بندہ قادر ہے) بھی اللہ تعالیٰ کی مقدور ہے، کیونکہ وہ "شیء" ہے، اور ہر "شیء" اللہ تعالیٰ کی مقدور ہے۔" یہ جبر و اختیار کے کلامی مباحث کا ایک نکتہ ہے کہ بندے کے افعال اگرچہ اسے حاصل قدرت سے ہوتے ہیں، لیکن وہ قدرت خود اللہ کی دی ہوئی ہے، لہٰذا بالآخر سب کچھ اللہ کی قدرت کے تحت ہے۔

منافقین کی مثالیں :نوعیت اور اطلاقات

والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة، وهو أن يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً بأخرى مثلها، كقوله تعالى :مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها الآية. فإنه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة. بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة. والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة. بما يكابد من انطفأت ناره بعد إيقادها في ظلمة، أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق. ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد، وهو أن تأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى :وَما يَسْتَوِي الْأَعْمى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُماتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وقول امرئ القيس:

كأنَّ قلوبَ الطيرِ رَطْباً ويابِسا ... لَدَى وكرِها العنَّابُ والحشفُ البالي

بأن يشبه في الأول :ذوات المنافقين بالمستوقدين، وإظهارهم الإيمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد وغير ذلك بإضاءة النار ما حول المستوقدين، وزوال ذلك عنهم على القرب بإهلاكهم وبإفشاء حالهم وإبقائهم في الخسار الدائم، والعذاب السرمد بإطفاء نارهم والذهاب بنورهم.

ترجمہ؛

اور ظاہر (قول) یہ ہے کہ یہ دونوں تمثیلیں (مثالیں) تمثیلاتِ مؤلّفہ (پیچیدہ تمثیلوں) میں سے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ کسی ایسی کیفیت کو جو ایک مجموعے سے نکالی گئی ہو جس کے اجزاء آپس میں مل گئے ہوں اور جڑ گئے ہوں یہاں تک کہ وہ ایک چیز بن گئی ہو، کسی دوسری ویسی ہی کیفیت سے تشبیہ دی جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "جنہیں تورات کا بوجھ دیا گیا پھر انہوں نے اسے نہ اٹھایا..." (سورۃ الجمعہ آیت ۵)۔ پس بیشک یہ یہودیوں کے حال کی تشبیہ ہے ان کی اس جہالت میں جو انہیں تورات کے باوجود تھی، گدھے کے اس حال سے جو اسے حکمت کی کتابیں اٹھانے کے باوجود ہوتا ہے۔ اور ان دونوں (تمثیلوں) کا مقصد منافقوں کے حال کو بیان کرنا ہے جو حیرانی اور سختی (شدت) پر مبنی ہے۔ (ان کے حال کو تشبیہ دی گئی ہے) اس شخص کے حال سے جو تکلیف اٹھاتا ہے جس کی آگ جلانے کے بعد اندھیرے میں بجھ گئی ہو، یا ایسے شخص کے حال سے جسے آسمان (کی آفت/بارش) نے ایک اندھیری رات میں آپکڑا ہو، گرج دار رعد، چمک دار بجلی اور گرج چمک (صواعق) کے خوف کے ساتھ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں کو تمثیلِ مفرَد (سادہ تمثیل) میں سے بنایا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ انفرادی چیزیں لیں اور انہیں ویسی ہی دوسری انفرادی چیزوں سے تشبیہ دیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "اور اندھا اور دیکھنے والا برابر نہیں، نہ اندھیرے اور نہ نور، اور نہ سایہ اور نہ لو (گرم ہوا)" (سورۃ فاطر آیت ۲۱-۱۹)۔ اور امرؤالقیس کا قول: "گویا پرندوں کے دل، گیلے اور سوکھے... ان کے گھونسلے کے پاس، وہ عناب (ایک پھل) اور پرانی خشک کھجور ہیں" (یہاں انفرادی چیزوں کو انفرادی چیزوں سے تشبیہ ہے)۔ (تمثیلِ مفرَد کے اعتبار سے) یہ کہ پہلی مثال میں تشبیہ دی جائے: منافقوں کی ذاتوں کو آگ جلانے والوں سے، اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو آگ جلانے سے، اور جس چیز سے انہوں نے فائدہ اٹھایا جیسے جانوں کا محفوظ ہونا، مال واولاد کی سلامتی وغیرہ، اس کو آگ کا ارد گرد کی چیزوں کو روشن کرنے سے، اور ان سے اس (فائدے) کا جلد ختم ہو جانا ان کے ہلاک ہونے اور ان کے حال کا فاش ہونے اور انہیں دائمی خسارے اور ہمیشہ کے عذاب میں رکھے جانے سے، ان کی آگ کے بجھ جانے اور ان کے نور کے چلے جانے سے۔

تشریح:

بیضاویؒ اس عبارت میں قرآن پاک میں موجود تمثیلات (مثالوں) کے مختلف اسالیب پر روشنی ڈالتے ہیں، خاص طور پر منافقین کی حالت کو بیان کرنے والی دو مثالوں کے تناظر میں: "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" اور "أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ"۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ یہ مثالیں کس طرح منافقین کی پیچیدہ نفسیاتی اور روحانی حالت کو مؤثر انداز میں پیش کرتی ہیں۔

تمثیلِ مؤلَفہ/مرکبہ کی وضاحت:

مصنفؒ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ:

"والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة، وهو أن يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً بأخرى مثلها۔

"یعنی: "اور ظاہر یہ ہے کہ (سابقہ ذکر کردہ) دونوں تمثیلیں (یعنی منافقین کی حالت کی مثال) "تمثیلاتِ مؤلَفہ" (مرکب تمثیل) میں سے ہیں۔

"تمثیلِ مؤلفہ یہ ہے کہ: "کسی ایسی کیفیت کو تشبیہ دی جائے جو مجموعی طور پر مختلف اجزاء کے باہم ملنے اور جڑنے سے وجود میں آئی ہو، یہاں تک کہ وہ ایک ہی چیز بن گئی ہو، اور پھر اس کو اسی طرح کی کسی دوسری کیفیت سے تشبیہ دی جائے۔"قرآنی مثال:

"كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ الآية. فإنه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة، بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة۔

"اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (ان لوگوں کی مثال جن پر تورات کا بوجھ ڈالا گیا' پھر انہوں نے اسے نہ اٹھایا' اس گدھے کی مثال کی طرح ہے جو کتابوں کے بوجھ اٹھاتا ہو)۔ یہ آیت یہود کی اس حالت کو تشبیہ دیتی ہے کہ انہیں تورات جیسی عظیم آسمانی کتاب دی گئی لیکن انہوں نے اس کے علم پر عمل نہیں کیا اور اس کی تعلیمات سے فائدہ نہ اٹھایا۔ اس مکمل صورتحال کو ایک گدھے کی حالت سے تشبیہ دی گئی ہے جو حکمت کی کتابیں اٹھائے ہوئے ہو' مگر ان کتابوں کے علم سے بے خبر ہو۔ یہاں یہود کی کئی حالتیں (علم' عمل نہ کرنا' بے خبری) اور گدھے کی کئی حالتیں (کتابیں اٹھانا' بے خبری) ایک ساتھ ملا کر ایک مکمل تصویر پیش کی گئی ہے۔

غرض و مقصد:

"والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة، بما يكابد من انطفأت ناره بعد إيقادها في ظلمة، أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق۔

"اور ان (منافقین کے بارے میں دونوں تمثیلات) کا مقصد منافقین کی حیرانی اور سختی کی حالت کو مثال کے ذریعے واضح کرنا ہے۔

پہلی مثال:

اس شخص کی کیفیت سے تشبیہ دی ہے جس کی آگ تاریکی میں جلانے کے بعد بجھ جائے اور وہ مشکلات کا سامنا کرے۔

دوسری مثال:

اس شخص کی کیفیت سے تشبیہ دی ہے جسے اندھیری رات میں آسمان نے گھیر لیا ہو' تیز گرج اور چمکتی ہوئی بجلی کے ساتھ' اور اسے کڑک (آسمانی بجلی) کا خوف ہو۔ یہ دونوں مثالیں منافقین کی مجموعی کیفیت (حیرانی' خوف' بے راہ روی) کو کئی اجزاء سے مل کر بننے والی صورتحال سے تشبیہ دیتی ہیں۔

تمثیلِ مفرد کی وضاحت اور مثال

مصنفؒ ایک بار پھر "تمثیلِ مفرد" کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلوب کو اس پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے:

"ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد، وهو أن تأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾ وقول امرئ القيس:

﴿كأنَّ قلوبَ الطير رَطْباً ويابِسا ... لَدَى وكرِها العنَّابُ والحشفُ البالي﴾

"یعنی: "اور انہیں "تمثیلِ مفرد" کے قبیل سے بھی شمار کیا جا سکتا ہے' جس میں چیزوں کو الگ الگ لے کر ان کی مماثل اشیاء سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ "قرآنی مثال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾ (اندھا اور دیکھنے والا برابر نہیں' نہ اندھیرے اور نہ روشنی' نہ سایہ اور نہ دھوپ)۔ یہاں ہر متضاد جوڑا الگ الگ ایک حقیقت کو واضح کر رہا ہے۔

امرؤ القیس کا شعر:

﴿كأنَّ قلوبَ الطَّيرِ رَطباً ويابِسا ... لَدَى وَكرِها العَنَّابُ والحَشفُ البالِي﴾

(گویا پرندوں کے دل تر اور خشک ⋯ ان کے گھونسلے میں عنّاب اور بوسیدہ کھجور کی گٹھلی کی طرح ہیں)۔ یہاں تر دلوں کو عنّاب سے اور خشک دلوں کو حشف البالی سے الگ الگ تشبیہ دی گئی ہے۔

تمثیلِ مفرد کا اطلاق منافقین پر

آخر میں مصنفؒ تمثیلِ مفرد کو منافقین کی حالت پر منطبق کرتے ہیں:

"بأن يشبه في الأول :ذوات المنافقين بالمستوقدين، وإظهارهم الإيمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والأولاد وغير ذلك بإضاءة النار ما حول المستوقدين، وزوال ذلك عنهم على القرب بإهلاكهم وبإفشاء حالهم وإبقائهم في الخسار الدائم، والعذاب السرمد بإطفاء نارهم والذهاب بنورهم۔

"یعنی :"اس طرح کہ پہلی (آگ والی) تمثیل میں یہ تشبیہ دی گئی ہے کہ: منافقین کی ذات کو ان آگ جلانے والوں (مستوقدین) سے تشبیہ دی گئی ہے۔ان کے ایمان کے اظہار کو آگ جلانے سے تشبیہ دی گئی ہے۔اور ان کے جس فائدے کو (ایمان کے اظہار سے) حاصل کیا، جیسے خون کا محفوظ رہنا، مال اور اولاد کا سلامت رہنا وغیرہ، اس کو آگ کے ارد گرد کی چیزوں کو روشن کرنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔اور اس (فائدے) کا جلد ہی ان سے زائل ہو جانا (جب وہ ہلاک ہو جائیں گے) اور ان کی حقیقت کا فاش ہو جانا، اور انہیں دائمی خسارے اور ابدی عذاب میں مبتلا کر دینا، اس کو آگ کے بجھ جانے اور روشنی کے چھن جانے سے تشبیہ دی گئی ہے۔

" **مقصد:**

مصنفؒ کا ان تمام تمثیلات اور شعری مثالوں کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ قرآن کی بلاغت اور اس کے معجزانہ اسلوب کو واضح کریں۔ وہ یہ دکھاتے ہیں کہ قرآن کریم نہ صرف مجموعی کیفیتوں کو مؤثر انداز میں بیان کرنے کے لیے تمثیلِ مرکبہ کا استعمال کرتا ہے (جیسے یہود اور گدھے کی مثال)، بلکہ الگ الگ اجزاء کو بھی فرداً فرداً مثالوں سے واضح کرنے کے لیے تمثیلِ مفرد کا اسلوب اختیار کرتا ہے (جیسے اندھا/بصیر، اندھیرا/روشنی)۔

نوعیت اور اطلاقات

وفي الثاني :أنفسهم بأصحاب الصيب وإيمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق، من حيث إنه وإن كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضراً ونفاقهم حذراً عن نكايات المؤمنين، وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت، من حيث إنه لا يرد من قدر الله تعالى شيئاً، ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الأمر وجهلهم بما يأتون، ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم فخطوا خطىً يسيرة، ثم إذا خفي وفتر لَمَعَانُهُ بقوا متقيدين لا حراك بهم.

ترجمہ:

اور دوسری (مثال) میں :ان (منافقوں) کی ذاتوں کو صاحبِ صیّب (تیز بارش والے لوگوں) سے، اور ان کے کفر وفریب سے ملے ہوئے ایمان کو ایسی بارش سے جس میں اندھیرے، رعد اور برق ہوں، اس اعتبار سے کہ وہ (ایمان) اگرچہ بذات خود نافع ہے لیکن جب وہ اس صورت (نفاق) میں پایا گیا تو اس کا نفع نقصان بن گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو وہ مؤمنوں کی طرف سے پہنچنے والے نقصان

(نکایات) سے بچنے کے لیے کرتے ہیں'اور جو نقصان وہ دوسروں (کافروں) کو پہنچاتے ہیں'اس کو گرج چمک (صواعق) سے موت کے ڈر سے کانوں میں انگلیاں ڈالنے سے تشبیہ دی گئی'اس اعتبار سے کہ وہ (یہ عمل) اللہ کی تقدیر سے کسی چیز کو رد نہیں کر سکتا اور نہ ہی ان مضرات سے بچا سکتا ہے جو اللہ ان کے لیے چاہتا ہے۔ اور ان کی حیرانی جو معاملے کی شدت اور ان کی اپنی جہالت کی وجہ سے ہے کہ وہ کیا کریں اور کیا چھوڑیں'اس کو اس سے تشبیہ دی گئی کہ وہ جب بھی بجلی سے کوئی چمک (موقع) پاتے ہیں'تو اسے غنیمت جانتے ہیں' اس خوف کے ساتھ کہ کہیں ان کی آنکھیں اچک نہ لے'پس وہ چند قدم چلتے ہیں'پھر جب وہ (چمک) چھپ جاتی ہے اور اس کی چمک ماند پڑ جاتی ہے تو وہ رک کے رہ جاتے ہیں'ان میں کوئی حرکت باقی نہیں رہتی۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں منافقین کی حالت کو "أصحاب الصیّب" (زور دار بارش والے) سے تشبیہ دیتے ہیں'اور ان کے ایمان کو جو کفر اور فریب سے آمیز ہے'اس بارش سے تشبیہ دیتے ہیں جس میں تاریکیاں'گرج اور چمک ہو۔ نفع کا ضرر میں بدلنا : یہ اس لیے کہ یہ بارش (قرآن) اگرچہ اپنی ذات میں نفع بخش ہے'لیکن جب یہ اس صورت (یعنی کفر و فریب کی آمیزش) میں پائی جاتی ہے' تو اس کا نفع ضرر میں بدل جاتا ہے۔

دوسری تمثیل :"صیب" (تیز بارش) اور منافقین؛

مصنفؒ فرماتے ہیں :

"وفي الثاني :أنفسهم بأصحاب الصيب وإيمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق، من حيث إنه وإن كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضراً۔

"یعنی :"اور دوسری (صیب والی) تمثیل میں:منافقین کی ذات کو 'اصحابِ صیب' (تیز بارش والے بادلوں کے نیچے موجود لوگ) سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اور ان کے ایمان کو'جو کفر اور دھوکے سے ملا ہوا ہے'کو 'صیب' (زور دار بارش والے بادل) سے تشبیہ دی گئی ہے'جس میں اندھیرے'گرج اور بجلی (برق) ہوں۔" "اس لیے کہ اگرچہ (بارش) اپنے آپ میں نفع بخش ہوتی ہے'لیکن جب وہ اس (مخصوص) صورت میں (یعنی گرج' چمک اور اندھیروں کے ساتھ) پائی جاتی ہے' تو اس کا نفع نقصان میں بدل جاتا ہے۔" (یعنی منافقین کا ایمان کا ظاہری اظہار دنیاوی فوائد کے لیے تو ہے'لیکن جب یہ کفر اور دھوکے کے ساتھ ملتا ہے تو آخرت میں یہی ان کے لیے نقصان دہ بن جاتا ہے۔)

نفاق'خوف اور بے فائدہ تدابیر؛

مصنفؒ مزید وضاحت کرتے ہیں:

"ونفاقهم حذراً عن نكايات المؤمنين، وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الأصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت، من حيث إنه لا يرد من قدر الله تعالىٰ شيئاً، ولا يخلص مما يريد بهم من المضار۔

""اور ان کا نفاق (دوغلاپن)'جو مؤمنین کی جانب سے نقصان سے بچنے کے لیے تھا'اور وہ تکالیف جو دوسرے کفار کی طرف سے ان پر آن پڑتی ہیں'اس کو "کانوں میں انگلیاں ٹھونسنے" سے تشبیہ دی گئی ہے'آسمانی بجلی کے ڈر سے' موت کے خوف سے۔" (یعنی جس طرح بارش میں گرج اور بجلی سے ڈر کر لوگ کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتے ہیں'اسی طرح منافقین بھی مؤمنین کے خوف سے یا

دنیاوی مصائب سے بچنے کے لیے نفاق کرتے ہیں۔) "اس (ایسی تدبیر) سے، یہ (منافق) اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے کسی چیز کو رد نہیں کر سکتے، اور نہ ہی اللہ ان کے ساتھ جو نقصان کرنا چاہتا ہے، اس سے چھٹکارا پا سکتے ہیں۔" (یعنی ان کی یہ تدبیریں اور نفاق ان کو اللہ کی تقدیر سے بچا نہیں سکتا، اور نہ ہی ان کو ان نقصانات سے چھٹکارا دلوا سکتا ہے جو اللہ ان کے لیے مقرر کر چکا ہے۔)

حیرانی، بے یقینی اور مختصر قدم؛

مصنفؒ منافقین کی حیرانی اور بے یقینی کو بھی بیان فرماتے ہیں:

"وتحيرهم لشدة الأمر وجهلهم بما يأتون، ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم فخطوا خطىً يسيرة، ثم إذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك بهم۔"

"اور ان کی حیرانی، معاملے کی شدت کی وجہ سے، اور ان کی جہالت اس بارے میں کہ وہ کیا کریں اور کیا چھوڑیں، اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ: "وہ جب بھی بجلی کی کوئی چمک پاتے ہیں، تو اسے ایک موقع سمجھ کر فائدہ اٹھاتے ہیں" (یعنی جب انہیں ایمان کا راستہ کچھ روشن دکھائی دیتا ہے تو وہ اس کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔) "اس خوف کے ساتھ کہ کہیں بجلی ان کی آنکھیں نہ اچک لے (انہیں نابینا نہ کر دے)، تو وہ چند قدم آگے بڑھتے ہیں۔" (یعنی وہ دنیاوی مفاد کی روشنی میں چند قدم آگے بڑھتے ہیں، لیکن کفر و نفاق کے خوف سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔) "پھر جب (بجلی کی چمک) مدھم ہو جاتی ہے اور اس کی چمک کم ہو جاتی ہے، تو وہ منجمد ہو کر رہ جاتے ہیں اور ان میں کوئی حرکت نہیں ہوتی۔" (یعنی جب انہیں دنیاوی فائدہ نظر نہیں آتا یا انہیں اپنے نفاق کے فاش ہونے کا خوف لاحق ہوتا ہے، تو وہ ٹھہر جاتے ہیں اور ایمان کی طرف کوئی پیش قدمی نہیں کرتے۔)

بارش والی مثال کی ایک اور تعبیر

وقيل: شبه الإيمان والقرآن وسائر ما أوتي الإنسان من المعارف التي هي سبب الحياة الأبدية بالصَّيِّب الذي به حياة الأرض. وما ارتكبت بها من الشبه المبطلة، واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات. وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد، وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق، وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسد أذنيه عنها مع أنه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله تعالى: وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. واهتزازهم لما يلمع لهم من رشد يدركونه، أو رفد تطمح إليه أبصارهم بمشيهم في مطرح ضوء البرق كلما أضاء لهم، وتحيرهم وتوقفهم في الأمر حين تعرض لهم شبهة، أو تعن لهم مصيبة بتوقفهم إذا أظلم عليهم. ونبه سبحانه بقوله: وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ على أنه تعالى جعل لهم السمع والأبصار ليتوسلوا بها إلى الهدى والفلاح، ثم إنهم صرفوها إلى الحظوظ العاجلة، وسدوها عن الفوائد الآجلة، وَلَوْ شَاءَ اللّٰه لَجَعَلَهُمْ بالحالة التي يجعلونها لأنفسهم، فإنه على ما يشاء قدير.

ترجمہ؛

اور کہا گیا ہے کہ: (اللہ نے) ایمان، قرآن اور دیگر وہ تمام معارف (جانکاریاں، علم) جو انسان کو دیے گئے ہیں اور جو زندگی ابدی کا سبب ہیں، ان کو اس صیّب (تیز بارش) سے تشبیہ دی ہے جس سے زمین کو زندگی ملتی ہے۔ اور جو باطل شبہات ان (ایمان، قرآن وغیرہ) کی وجہ سے پیدا کیے گئے، اور جو شک پیدا کرنے والے اعتراضات ان کے راستے میں کھڑے کیے گئے، ان کو ظلمات (اندھیروں) سے تشبیہ

دی ہے۔اور جو ان میں (قرآن' معارف) وعدے اور وعیدیں ہیں ان کو رعد (گرج) سے تشبیہ دی ہے' اور جو ان میں روشن (حیران کن) آیات ہیں ان کو برق (بجلی) سے تشبیہ دی ہے۔اور ان کا بہرہ پن اختیار کرنا اس وعید (سخت وعید) کے بارے میں جو وہ سنتے ہیں' اس شخص کے حال سے تشبیہ دیا ہے جسے گرج ڈرادے' پس وہ گرج چمک سے ڈرے اور اس سے اپنے کان بند کرلے' حالانکہ اس سے انہیں کوئی خلاصی نہیں۔اور یہی اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالكَافِرِينَ" (اور اللہ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے) کا معنی ہے۔اور ان (منافقوں) کا خوش ہونا جب انہیں کوئی رشد (ہدایت کا پہلو) جو وہ سمجھتے ہوں' یا کوئی دنیاوی فائدہ جو ان کی آنکھیں چاہتی ہوں' چمکتا ہوا دکھائی دے' اس کو ان کے برق کی روشنی پڑنے کی جگہ چلنے سے (تشبیہ دی) جب بھی وہ ان کے لیے روشن ہو۔اور ان کی حیرانی اور معاملے میں رک جانا جب کوئی شبہ ان کے سامنے آئے' یا جب کوئی مصیبت ان پر آن پڑے' اس کو ان کے اندھیرا چھا جانے پر رک جانے سے (تشبیہ دی)۔اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے فرمان "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" (اور اگر اللہ چاہتا تو ان کی سماعت اور بصارت لے جاتا) کے ذریعے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے سمع (سماعت) اور ابصار (بصارت) اس لیے بنائے تھے تاکہ وہ ان کے ذریعے ہدایت اور فلاح تک پہنچیں۔لیکن انہوں نے ان کو عارضی فائدوں کی طرف پھیر دیا اور اخروی فائدوں سے بند کر دیا۔اور اگر اللہ چاہتا تو انہیں اسی حال میں کر دیتا جو وہ خود اپنے لیے اختیار کرتے ہیں (یعنی روحانی بہرے پن اور اندھے پن کے حال میں)' پس بیشک وہ جو چاہے اس پر قادر ہے۔

تشریح؛

بیضاویؒ اپنی تفسیر میں منافقین کی حالت کو بیان کرنے والی قرآنی تمثیلات کو ایک اور زاویے سے پیش کرتے ہیں۔وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کس طرح قرآن ایمان' ہدایت اور ان سے متعلقہ معارف کو زندگی بخش بارش سے تشبیہ دیتا ہے' اور پھر اس کے مقابلے میں منافقین کے شک' خوف اور حق سے روگردانی کو طوفانی کیفیتوں سے ظاہر کرتا ہے۔

"الصیب" سے تمثیل :ایمان اور ہدایت کی زندگی بخشی؛

وقيل :شبه الإيمان والقرآن وسائر ما أوتي الإنسان من المعارف التي هي سبب الحياة الأبدية بالصَّيِّب الذي به حياة الأرض.

بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ ایک اور تعبیر کے مطابق :ایمان' قرآن اور انسان کو عطا کی گئی تمام ایسی معرفتیں جو ابدی زندگی کا سبب ہیں' کو "صیب" (موسلادھار بارش) سے تشبیہ دی گئی ہے' جس طرح بارش زمین کو زندگی دیتی ہے۔منافقین نے جو شبہات اختیار کر کے حق کو باطل کیا' اور جو شکوک و شبہات ان کے دلوں میں حائل ہوئے' انہیں "ظلمات" (اندھیروں) سے تشبیہ دی گئی ہے۔قرآن میں موجود وعدے اور وعید (اچھے انجام کی خوشخبری اور برے انجام کی تنبیہ) کو "رعد" (گرج) سے تشبیہ دی گئی ہے۔اور قرآن میں موجود حیرت انگیز آیات اور نشانیاں کو "برق" (بجلی) سے تشبیہ دی گئی ہے۔منافقین کا حق سے روگردانی کا رویہبیضاویؒ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ منافقین کا وعید (عذاب کی تنبیہ) سن کر اپنے کانوں کو بند کر لینا' اس شخص کی کیفیت سے مشابہ ہے جو رعد کی ہولناکی سے ڈر کر صاعقوں کے خوف سے اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیتا ہے' حالانکہ اسے ان سے کوئی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔یہی معنی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں پوشیدہ ہے :"وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالكَافِرِينَ" (اور اللہ کفار کو گھیرے ہوئے ہے)۔

منافقین کا حیران ہو کر ٹھہر جانا؛

روشن لمحوں میں منافقین کا رویہ ان کا رشد (ہدایت) کے کسی جھلک سے پرجوش ہو جانا' جو انہیں اچانک سمجھ آجائے' یا کسی دنیوی فائدے کی امید میں جو ان کی نگاہوں کو بھلی لگے' اس کی مثال اس طرح ہے کہ جب بھی بجلی چمکتی ہے اور انہیں راستہ دکھاتی ہے تو وہ اس روشنی میں چل پڑتے ہیں۔ لیکن جب انہیں کوئی شبہ در پیش آتا ہے یا کوئی مصیبت آن پڑتی ہے' تو ان کا حیران ہو کر ٹھہر جانا اور بے بسی کا شکار ہو جانا' اس کی مثال اس سے دی گئی کہ جب اندھیرا چھا جاتا ہے تو وہ رک جاتے ہیں اور حرکت نہیں کر پاتے۔

اللہ کی قدرت اور بندے کی ذمہ داری؛

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے اس قول سے کہ "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ" (اور اگر اللہ چاہتا تو ان کی سماعت اور بصارت لے لیتا)' اس بات پر متنبہ فرمایا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے انہیں سمع اور بصارت جیسی نعمتیں اس لیے عطا فرمائیں تاکہ وہ ان کے ذریعے ہدایت اور فلاح تک پہنچ سکیں۔ مگر انہوں نے ان نعمتوں کو فوری دنیاوی فوائد میں صرف کر دیا' اور انہیں اخروی (مستقبل کے) فائدوں سے محروم رکھا۔ لہٰذا' اگر اللہ چاہتا تو انہیں اسی حالت میں کر دیتا جو وہ خود اپنے لیے اختیار کرتے ہیں' کیونکہ "فَإِنَّهُ عَلَىٰ مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ" (بیشک وہ جو چاہے اس پر قادر ہے)۔

[سورة البقرة (2): آية 21]

تمام انسانیت کے لیے رب کی عبادت کا بلاوا

يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم، أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزّاً للسامع وتنشيطاً له واهتماماً بأمر العبادة، وتفخيماً لشأنها، وجبراً لكلفة العبادة بلذة المخاطبة. والجموع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد، ويدل عليه صحة الاستثناء منها. أو التأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى: فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ واستدلال الصحابة بعمومها شائعاً وذائعاً، فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظاً ومن سيوجد، لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام أن مقتضى خطابه وأحكامه شامل للقبيلين، ثابت إلى قيام الساعة إلا ما خصه الدليل.

ترجمہ؛

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ (اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو)' جب (اللہ نے) مکلفین (جنہیں حکم دیا گیا ہے) کے گروہوں کو شمار کیا اور ان کی خصوصیات اور ان کے معاملات کے انجام کو بیان کیا (یعنی مؤمن' کافر' منافق)' تو وہ ان کی طرف خطاب کے ساتھ متوجہ ہوا التفات کے اسلوب پر۔ (ایسا کیا گیا) تاکہ سننے والے کو جھنجھوڑا جائے اور اسے چست کیا جائے' اور عبادت کے معاملے کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لیے' اور اس کی شان کو بلند کرنے کے لیے' اور عبادت کی مشقت کی تلافی خطاب کی لذت سے کی جائے۔ اور جمعیں (جمع کے الفاظ) اور ایسے نام جو لام تعریف کے ساتھ ہوں' وہ عموم (سب کو شامل ہونے) کے لیے ہوتے ہیں جب کوئی خاص مراد نہ ہو۔ اور اس پر دلیل ان سے استثناء (مستثنیٰ کرنا) کا صحیح ہونا ہے۔ یا (عموم پر دلیل) اس (لفظ) کا ایسی چیز سے موکد ہونا جو عموم کا فائدہ دے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "پس فرشتوں نے سجدہ کیا' سب کے سب' اکٹھے" (سورۃ الحجر آیت ۳۰)۔ اور صحابہ کرام کا ان (عمومی الفاظ) سے استدلال (دلیل لینا) شائع و ذائع (عام اور مشہور) تھا۔ پس "الناس" (لوگ) نزول قرآن کے وقت موجود لوگوں کو لفظاً شامل ہے اور ان لوگوں کو بھی جو آئندہ پیدا ہوں گے۔ یہ اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کے دین سے متواتر (یقینی طور پر ثابت شدہ) ہے

کہ آپ کے خطاب اور آپ کے احکامات کا تقاضا دونوں گروہوں (موجود اور آئندہ) کے لیے شامل ہے، قیامت تک ثابت ہے، سوائے اس کے جس کو (کوئی) خاص دلیل خاص کر دے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت : "یاَیُّہَا النَّاسُ اعۡبُدُوا رَبَّکُمُ" کی بلاغی حکمت اور اس کے فقہی و کلامی مضمرات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ "یاَیُّہَا النَّاسُ" کے خطاب کے اسلوب، اس میں موجود التفات کی حکمت، اور "الناس" کے لفظی عموم اور اس کے فقہی اطلاقات کو نہایت تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

خطاب کا اسلوب اور اس کی بلاغی حکمت؛

لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم، أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزّاً للسامع وتنشيطاً له واهتماماً بأمر العبادة، وتفخيماً لشأنها، وجبراً لكلفة العبادة بلذة المخاطبة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے مکلفین (جنہیں شرعی احکام کا پابند کیا گیا ہے) کے مختلف گروہوں (مومنین، کفار، منافقین) کو گنایا اور ان کی خصوصیات و انجام کا ذکر فرمایا، تو اب ان پر خطاب کا رخ موڑا (التفات)۔ یہ خطاب اسلوب میں ایک تبدیلی ہے جہاں اللہ غائب سے براہ راست مخاطب کرتا ہے۔التفات کی حکمتیں :یہ التفات درج ذیل بلاغی مقاصد کے لیے ہے:سامع کی توجہ :سامع کو چونکانے اور متوجہ کرنے کے لیے تاکہ وہ پوری طرح مخاطب ہو جائے۔جوش و ولولہ :اس میں چستی اور جوش پیدا کرنے کے لیے۔عبادت کی اہمیت :عبادت کے معاملے کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے۔عبادت کی عظمت :عبادت کی شان اور عظمت کو بلند کرنے کے لیے۔تکلیف کا ازالہ :عبادت کی مشقت کو براہ راست مخاطبت کی لذت سے دور کرنے کے لیے۔ یعنی جب بندوں سے براہ راست بات کی جائے تو انہیں قرب کا احساس ہوتا ہے اور عبادت بھاری نہیں لگتی۔

"الناس" کا لفظی عموم اور اس کے اطلاقات؛

والجموع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد، ويدل عليه صحة الاستثناء منها. أو التأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى :فَسَجَدَ الۡمَلَائِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ واستدلال الصحابة بعمومها شائعاً وذائعاً، فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظاً ومن سيوجد، ۔

مصنفؒ یہاں لفظ "الناس" (لوگ) کے عموم کا فقہی اور اصولی قاعدہ بیان فرماتے ہیں:"ال" کے ساتھ جمع اسماء کا عموم :"ال" (لام تعریف) کے ساتھ آنے والے جمع اسماء (جیسے "الناس") عموم پر دلالت کرتے ہیں، بشرطیکہ کوئی خاص مرجع (یعنی خاص گروہ یا فرد) متعین نہ ہو۔عموم کی دلیلیں :اس عموم پر کئی امور دلیل ہیں:استثناء کا جواز :ان عمومی الفاظ سے استثناء (مستثنیٰ کرنا) کا صحیح ہونا۔مثال کے طور پر، اگر کہا جائے "تمام لوگ آئے مگر زید"، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "تمام لوگ" کا لفظ عمومی مفہوم رکھتا ہے۔عموم کی تاکید :ایسے الفاظ سے تاکید کی جائے جو عموم کا فائدہ دیتے ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان :"فَسَجَدَ الۡمَلَائِكَةُ كُلُّهُمۡ اَجۡمَعُوۡنَ" (تو فرشتوں نے سب کے سب اکٹھے ہو کر سجدہ کیا)۔ یہاں "کلھم اجمعون" نے عموم کی مزید تاکید کی۔

صحابہ کا استدلال :صحابہ کرام کا ان عمومی الفاظ سے (جن سے عموم مشہور اور معروف تھا) استدلال کرنا۔"الناس" کا اطلاقِ زمانی :پس لفظ "الناس" (لوگ) اپنے عموم کے اعتبار سے نزولِ قرآن کے وقت موجود تمام افراد کو بھی شامل ہے، اور ان تمام افراد کو بھی جو آئندہ

قیامت تک پیدا ہوں گے۔ شریعت کا تواتر :اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی شریعت سے یہ بات متواتر (یعنی یقینی طور پر ثابت) ہے کہ آپ ﷺ کے خطاب اور آپ ﷺ کے احکام دونوں قسم کے لوگوں (اس وقت کے موجود اور آئندہ پیدا ہونے والے) کو شامل ہیں، اور یہ احکام قیامت تک ثابت رہیں گے، سوائے اس کے کہ کوئی خاص دلیل کسی چیز کو مستثنیٰ کر دے۔

"اعبدوا ربکم" : حکمِ عبادت کا عموم اور اس کی اساس

وما روي عن علقمة والحسن أن كل شيء نزل فيه يَا أَيُّهَا النَّاسُ فمكي وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فمدني، إن صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار، ولا أمرهم بالعبادة، فإن المأمور به هو القدر المشترك بين بدء العبادة، والزيادة فيها، والمواظبة عليها. فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الإتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والإقرار بالصانع، فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم إلا به، وكما أن الحدث لا يمنع وجوب الصلاة، فالكفر لا يمنع وجوب العبادة، بل يجب رفعه والاشتغال بها عقيبه. ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها وإنما قال :رَبَّكُمُ تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الربوبية.

ترجمہ؛

اور جہاں تک اس قول کا تعلق ہے جو علقمہ اور حسن (بصری) سے مروی ہے کہ جس چیز میں "یا ایُّہا النّاسُ" (اے لوگو!) آیا ہے وہ مکی ہے اور جس میں "یا ایُّہا الَّذِینَ آمَنُوا" (اے ایمان والو!) آیا ہے وہ مدنی ہے، اگر اس کی سند صحیح ہو تو بھی یہ اس (آیت) کو صرف کافروں کے لیے خاص نہیں کرتا، اور نہ ہی (مراد صرف) ان کا عبادت کا حکم ہے۔ پس بیشک جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ عبادت کا وہ قدرِ مشترک (بنیادی مفہوم) ہے جو عبادت کے شروع کرنے، اور اس میں اضافہ کرنے، اور اس پر پابندی کرنے کے درمیان پایا جاتا ہے۔ پس کافروں سے مطلوب یہ ہے کہ وہ اس میں (عبادت) شروع کریں۔ (لیکن یہ) اس چیز کو انجام دینے کے بعد جو (ایمان قبول کرنے سے پہلے) ضروری ہے یعنی صانع (پیدا کرنے والے یعنی اللہ) کی معرفت (پہچان) اور اس کا اقرار کرنا۔ پس بیشک کسی چیز کے واجب ہونے کے لوازمات (ضروری نتیجے) میں سے یہ ہے کہ جو چیز اس واجب کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہو وہ بھی واجب ہو جاتی ہے۔ اور جیسا کہ حدث (ناپاکی) نماز کے واجب ہونے سے مانع نہیں، (یعنی ناپاک پر نماز واجب ہے مگر پڑھنے کے لیے پاکی شرط ہے)، تو کفر (بھی) عبادت کے واجب ہونے سے مانع نہیں۔ بلکہ کفر کو ختم کرنا واجب ہے اور اس کے فوراً بعد عبادت میں مشغول ہونا (بھی واجب ہے)۔ اور مؤمنین سے مطلوب ان کا اس پر (عبادت پر) اضافہ کرتے رہنا اور ثابت قدم رہنا ہے۔ اور بیشک (اللہ نے) "رَبَّکُمُ" (تمہارے رب کی) اسی لیے فرمایا تاکہ اس بات پر متنبہ کر دیا جائے کہ عبادت کا موجب (لازم کرنے والی چیز) ربوبیت (رب ہونا) ہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں "یا ایُّہا النّاسُ اعبُدُوا رَبَّکُمُ" کے خطاب کے عموم اور اس کے مخاطبین پر بحث کرتے ہیں۔ وہ اس مشہور قاعدے پر روشنی ڈالتے ہیں کہ "یا ایُّہا النّاسُ" والے خطاب مکی ہوتے ہیں، اور "یا ایُّہا الَّذِینَ آمَنُوا" والے مدنی۔ ساتھ ہی، وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ خطاب کفار اور مومنین دونوں کو شامل ہے، اور عبادت کا حکم ان دونوں کے لیے کیا مفہوم رکھتا ہے۔

"یا ایُّہا النّاسُ" اور "یا ایُّہا الَّذِینَ آمَنُوا" کا قاعدہ؛

وما روي عن علقمة والحسن أن كل شيء نزل فيه يَا أَيُّهَا النَّاسُ فمكي وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فمدني، إن صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار، ولا أمرهم بالعبادة. ۔

مصنفؒ علقمہ اور حسن بصری سے مروی مشہور قول کا ذکر کرتے ہیں کہ :ہر وہ آیت جس میں "یاایُّہَاالنَّاسُ" (اے لوگو!) کا خطاب ہے، وہ مکی ہے (مکہ میں نازل ہوئی)۔اور ہر وہ آیت جس میں "وَیاایُّہَاالذِینَ آمَنُوا" (اے ایمان والو!) کا خطاب ہے، وہ مدنی ہے (مدینہ میں نازل ہوئی)۔اگر یہ روایت مرفوع (یعنی نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور پر منقول) بھی ہو، تو یہ "یاایُّہَاالنَّاسُ" کے خطاب کو صرف کفار کے ساتھ خاص نہیں کرتی، اور نہ ہی صرف انہیں عبادت کا حکم دیتی ہے۔بلکہ، جس عبادت کا حکم دیا گیا ہے وہ ایک ایسا مشترک مفہوم ہے جو عبادت کے آغاز، اس میں اضافہ، اور اس پر مداومت (ہمیشگی) کو شامل ہے۔

کفار سے مطلوب :

کفار سے مطلوب یہ ہے کہ وہ عبادت میں مشغول ہوں، لیکن اس سے پہلے وہ امور انجام دیں جو مقدم ہونے ضروری ہیں، جیسے صانع (اللہ) کی معرفت حاصل کرنا اور اس کا اقرار کرنا۔وجوب کا لازمہ :کیونکہ کسی چیز کے وجوب کے لوازمات میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ چیز بھی واجب ہو جس کے بغیر وہ واجب چیز مکمل نہیں ہو سکتی (یعنی ایمان کے بغیر عبادت صحیح نہیں، لہٰذا ایمان لانا بھی واجب ہے)۔

کفر اور عبادت کا وجوب :

جس طرح "حدث" (بے وضوئی) نماز کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے (بلکہ وضو کر کے نماز پڑھنا واجب ہے)، اسی طرح "کفر" بھی عبادت کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے۔بلکہ، کفر کو زائل کرنا واجب ہے اور اس کے بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہے۔

مومنین سے مطلوب :

جہاں تک مومنین کا تعلق ہے، ان سے مطلوب یہ ہے کہ وہ عبادت میں مزید اضافہ کریں اور اس پر ثابت قدم رہیں۔

"رَبَّکُمُ" کہنے کی حکمت :

وإنما قال :رَبَّكُمُ تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الربوبية۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "اعبُدُوا رَبَّکُمُ" (اپنے رب کی عبادت کرو) فرمایا، صرف "اعبدوا اللہ" نہیں فرمایا، یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے ہے کہ عبادت کو واجب کرنے والی اصل چیز اللہ کی صفتِ "ربوبیت" ہے۔یعنی اللہ کی یہ صفت کہ وہ تمہارا رب، خالق، مالک، پروردگار اور ہر چیز کا منتظم ہے، یہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ صرف اسی کی عبادت کی جائے۔

رب کی صفت اور تخلیق کی دلیل

الَّذِي خَلَقَكُمْ صفة جَرَتْ عليه تعالى للتعظيم والتعليل، ويحتمل التقييد والتوضيح إن خص الخطاب بالمشركين، وأريد بالرّب أعم من الرب الحقيقي، والآلهة التي يسمونها أرباباً. والخلق إيجاد الشيء على تقدير واستواء، وأصله التقدير يقال :خلق النعل إذا قدرها وسواها بالمقياس. وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ متناول كل ما يتقدم الإنسان بالذات أو بالزمان. منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خَلَقَكُمْ .والجملة أُخْرِجَتْ مَخْرَجَ المقرر عندهم، إما لاعترافهم به كما قال الله تعالى :وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أو لتمكنهم من العلم به بأدنى

نظر! وقرئ «مِن قَبْلِكُمْ» على إقحام الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً، كما أقحم جرير في قوله:

يا تيمَ تيمَ عديٍّ لا أبا لكُما

تيماً، الثاني بين الأول وما أضيف إليه.

ترجمہ:

الَّذِی خَلَقَکُمْ (جس نے تمہیں پیدا کیا)' یہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت (تعریفی لفظ) استعمال ہوئی ہے' (اس صفت کے دو مقاصد ہیں:) تعظیم (اللہ کی عظمت بیان کرنا) اور تعلیل (عبادت کا سبب بتانا)۔ اور یہ (صفت) تقیید (خاص کرنا) اور توضیح (واضح کرنا) کا مقصد بھی رکھتی ہے' اگر خطاب مشرکین سے خاص ہو' اور "الرب" (رب) سے مراد رب حقیقی سے عام ہو (یعنی وہ معبود بھی شامل ہوں) جنہیں وہ (مشرکین) رب کہتے ہیں۔ اور الخلق (پیدا کرنا): کسی چیز کو اندازے اور درست شکل پر وجود میں لانا ہے۔ اور اس کی اصل (بنیادی معنی) اندازہ کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "اس نے جوتی بنائی (خلق النعل)" جب اس نے اس کا اندازہ کیا اور اسے پیمائش کے مطابق برابر کیا۔ وَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ (اور ان کو جو تم سے پہلے تھے)' یہ ہر اس چیز کو شامل ہے جو انسان سے ذات (حقیقت) کے اعتبار سے یا زمانے کے اعتبار سے پہلے ہو۔ یہ (والذین) منصوب (مفعول کی حالت میں) ہے' "خَلَقَکُمْ" میں موجود منصوب ضمیر (کم) پر معطوف (جوڑا گیا) ہے۔ (یعنی اللہ نے تمہیں پیدا کیا' اور اللہ نے ان کو جو تم سے پہلے تھے' پیدا کیا)۔ اور یہ جملہ (الذی خلقکم والذین من قبلکم) ان (مخاطبین یعنی جن سے بات کی جا رہی ہے) کے نزدیک مقرر شدہ (طے شدہ' مانی ہوئی) بات کے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یا تو اس لیے کہ وہ خود اس کا اعتراف کرتے ہیں' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور اگر تم ان سے پوچھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا ہے؟ تو وہ ضرور کہیں گے اللہ نے" (سورۃ الزخرف آیت ۸۷)۔ یا اس لیے کہ وہ ادنیٰ سی نظر (تھوڑے سے غور و فکر) سے اس کا علم حاصل کرنے کی قدرت رکھتے ہیں! اور (والذین) "مِنْ قَبْلِکُمْ" (تم سے پہلے کو) بعض قراءات میں (والذین کے بعد) دوسرے موصول کو پہلے (موصول) اور اس کے صلہ (جملہ متعلقہ) کے درمیان اقحام (داخل کرنے) کے طور پر پڑھا گیا ہے' تاکہ تاکید پیدا ہو۔ جیسا کہ جریر (شاعر) نے اپنے قول میں اقحام کیا: "اے قبیلہ تیم' قبیلہ تیم عدی' تمہارا باپ نہ ہو' اے قبیلہ تیم!" (یہاں دوسرے "تیم" کو پہلے "تیم" اور اس کے مضاف الیہ "عدی" کے درمیان داخل کیا ہے' یہ ایک خاص نحوی اسلوب ہے تاکید کے لیے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "الَّذِی خَلَقَکُمْ وَالَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ" (جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا) کی بلاغی اور تفسیری وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس جملے کی نحوی حیثیت' "خلق" کے لغوی معنی' اور اس کے مخاطبین پر اثرات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"الَّذِی خَلَقَکُمْ" - اللہ کی صفتِ تعظیم اور تعلیل:

صفة جَرَتْ عليه تعالى للتعظيم والتعليل، ويحتمل التقييد والتوضيح إن خص الخطاب بالمشركين، وأريد بالرّب أعم من الرب الحقيقي.۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الَّذِی خَلَقَکُمْ" (جس نے تمہیں پیدا کیا) یہ اللہ تعالیٰ پر جاری ہونے والی ایک صفت ہے۔ مقاصد: تعظیم: یہ اللہ تعالیٰ کی عظمت کو بیان کرتی ہے۔ تعلیل: یہ اللہ کی عبادت کے وجوب کی علت (بنیادی وجہ) کو بیان کرتی ہے۔ یعنی تمہیں اس رب کی عبادت کرنی چاہیے جس نے تمہیں پیدا کیا۔ دوسرا احتمال: اگر خطاب صرف مشرکین کے لیے خاص کیا جائے (جو کہ ظاہری لفظ

"الناس" کے عموم کے خلاف ہے)' اور "رب" سے مراد ربِ حقیقی کے علاوہ وہ معبود بھی ہوں جنہیں وہ (مشرکین) "رب" کہتے ہیں' تو یہ صفت (الذی خلقکم) رب کے مفہوم کی تقیید اور وضاحت کر سکتی ہے۔ یعنی تمہارا وہ رب جس نے تمہیں پیدا کیا' نہ کہ وہ جو تمہارے گمان میں رب ہیں۔ خلق کا مفہوم :"خلق" (پیدا کرنا) کا معنی "کسی چیز کو ایک خاص اندازے اور تناسب (تقدیر واستواء) کے ساتھ وجود میں لانا ہے"۔اس کا اصل معنی "اندازہ لگانا" ہے۔ کہا جاتا ہے :"خلق النعل" (اس نے جوتا بنایا)' جب وہ اس کا اندازہ لگائے اور اسے پیمائش کے مطابق برابر کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "خلق" میں محض ایجاد نہیں بلکہ اس میں ترتیب اور منصوبہ بندی بھی شامل ہے۔

"وَالَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ" - وسعت اور عطف کا پہلو؛

وَالَّذِينَ مِنۡ قَبۡلِكُمۡ متناول كل ما يتقدم الإنسان بالذات أو بالزمان. منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خَلَقَكُمۡ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَالَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ" (اور ان لوگوں کو جو تم سے پہلے تھے): یہ ہر اس چیز کو شامل ہے جو انسان سے ذات یا زمان (وقت) کے اعتبار سے پہلے تھی۔ یعنی نہ صرف وہ لوگ جو وقت سے پہلے موجود تھے' بلکہ وہ تمام مخلوقات جو انسان سے پہلے وجود میں آئیں۔

نحوی حیثیت :

یہ لفظ منصوب (نصبی حالت میں) ہے اور "خَلَقَكُمۡ" میں موجود منصوب ضمیر (کم) پر معطوف ہے۔ یعنی "جس نے تمہیں بھی پیدا کیا اور تم سے پہلے والوں کو بھی پیدا کیا"۔

دلیل کا مقرر ہونا اور قراءتیں؛

والجملة أُخۡرِجَتۡ مَخۡرَجَ المقرر عندهم، إما لاعترافهم به كما قال الله تعالى: وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أو لتمكنهم من العلم به بأدنى نظر! وقرئ »مِن قَبۡلِكُمۡ« على إقحام الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً، كما أقحم جرير في قوله: يا تيمَ تيمَ عُدَيٍّ لا أبا لكماُ وتيماً، الثاني بين الأول وما أضيف إليه۔

مصنفؒ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ جملہ (الذی خلقکم والذین من قبلکم) "مقرر عندہم" (ایسی چیز کے انداز میں پیش کیا گیا ہے جسے وہ پہلے ہی تسلیم کرتے ہیں)۔

پہلی وجہ (اعتراف) :

یا تو ان کے (مشرکین کے) اس بات کا اعتراف کرنے کی وجہ سے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :"وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ" (اور اگر تم ان سے پوچھو کہ انہیں کس نے پیدا کیا' تو وہ ضرور کہیں گے :اللہ نے)۔ یہ دلیل ہے کہ مشرکین بھی اللہ کو خالق مانتے تھے۔

دوسری وجہ (آسان علم) :

یا ادنی غور و فکر سے بھی ان کے لیے اس علم تک رسائی ممکن ہونے کی وجہ سے۔ یعنی یہ بات اتنی واضح ہے کہ ہر ذی شعور اسے باآسانی سمجھ سکتا ہے۔

"مِن قَبْلِکُم" میں "مِن" کا اضافی استعمال

مصنفؒ فرماتے ہیں:

"وقرئ »مِن قَبْلِكُمْ« على إقحام الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً۔

"یعنی :"اور 'مِنْ قَبْلِکُم' کو اس طرح پڑھا گیا ہے کہ اس میں دوسرے موصول ('مِنْ') کو پہلے موصول ('مِنْ') اور اس کے صلہ ('قَبْلِکُم') کے درمیان اضافی طور پر داخل کیا گیا ہے (اقحام)، جس کا مقصد تاکید (زور دینا) ہے۔

"وضاحتِ نحوی و بلاغی:

جب کہا جاتا ہے "قَبْلِکُم" تو اس کا معنی "تم سے پہلے" ہی ہوتا ہے۔ یہاں "مِنْ قَبْلِکُم" میں "مِنْ" کا اضافہ کیا گیا ہے، جس کا مقصد معنی میں شدت اور گہرائی پیدا کرنا ہے۔ یہ "مِنْ" زائدہ ہے لیکن بلاغت کے لحاظ سے یہ جملے کے معنی میں "تاکید" پیدا کر رہا ہے۔ عربی زبان میں ایسے زائد حروف جو بلاغت کے لیے استعمال ہوتے ہیں، انہیں "حرف زائد للتاکید" کہا جاتا ہے۔

جریر کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد

اس لسانی قاعدے اور "اقحام" کی نظیر میں مصنفؒ مشہور شاعر جریر کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

يَا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمَا ...

شعر کی تشریح:

"اے تیم، تیم عدی! (اللہ کرے) تمہارا کوئی باپ نہ ہو!... (اور مصنف کا مزید وضاحت کہ) 'تَیْماً' (دوسرا لفظ)، پہلے ('تَیْمَ') اور اس کے مضاف الیہ ('عدیٍّ') کے درمیان (اضافی طور پر) داخل کیا گیا ہے۔

"شاعر کی پکار :

یہاں جریر قبیلہ "تیم" کے ایک ذیلی شاخ "بنو عدی" کو مخاطب کر رہا ہے۔

"یَا تَیْمَ تَیْمَ عَدِیٍّ" میں اصل ترکیب "یا تَیْمَ عَدِیٍّ" ہونی چاہیے تھی (یعنی "اے عدی کے تیم!" یا "اے تیم عدی!")۔ لیکن شاعر نے لفظ "تَیْمَ" کو دوبارہ (دوسری بار) استعمال کیا ہے، جو بظاہر زائد معلوم ہوتا ہے۔ یہ دوسرا "تَیْمَ" پہلے "تَیْمَ" اور اس کے مضاف الیہ "عَدِیٍّ" کے درمیان "اقحام" (اضافی طور پر داخل) کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد تاکید اور مخاطب کو مزید توجہ دلانا ہے۔ یہ کلام کو زیادہ مؤثر اور پرجوش بنا دیتا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں، خاص طور پر فصیح کلام اور شاعری میں، بلاغت اور تاکید کے لیے بعض اوقات الفاظ کو "اقحام" (اضافی طور پر داخل) کیا جاتا ہے۔ جس طرح جریر نے "تیم" کے لفظ کو دہرایا تاکہ تاکید اور خطاب میں شدت پیدا ہو، اسی طرح قرآن میں بھی "مِنْ قَبْلِکُم" میں "مِنْ" کو زائد لایا گیا ہے تاکہ معنی میں تاکید پیدا ہو اور یہ واضح ہو کہ یہ اللہ کا فیصلہ اور تقدیر ہے جو پہلے سے موجود تھی۔ یہ شعری دلیل قرآنی اسلوب کی بلاغت اور اس کی فصاحت کے اصولوں کے ساتھ مطابقت کو ظاہر کرتی ہے۔

پرہیزگاری کی امید اور عبادت کے نتائج

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ حال من الضمير في اعْبُدُوا كأنه قال :اعبدوا ربكم راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح، المستوجبين جوار الله تعالى. نبه به على أن التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبري من كل شيء سوى الله تعالى إلى الله، وأن العابد ينبغي أن لا يغتر بعبادته، ويكون ذا خوف ورجاء قال تعالى :يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخافُونَ عَذابَهُ.أو من مفعول خَلَقَكُمْ والمعطوف عليه على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح أمره باجتماع أسبابه، وكثرة الدواعي إليه. وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ، والمعنى على إرادتهم جميعاً. وقيل تعليل للخلق أي خلقكم لكي تتقوا كما قال :وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. وهو ضعيف إذ لم يثبت في اللغة مثله. والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة، النظر في صنعه والاستدلال بأفعاله، وأن العبد لا يستحق بعبادته عليه ثواباً. فإنها لما وجبت عليه شكراً لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كأجير أخذ الأجر قبل العمل.

ترجمہ:

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ / شاید تم پرہیزگار بن جاؤ)' یہ "اعْبُدُوا" (تم عبادت کرو) میں موجود ضمیر (تم) سے حال (کیفیت بتانے والا جملہ) ہے۔ گویا (اللہ نے) فرمایا :اپنے رب کی عبادت کرو اس امید کے ساتھ کہ تم متقین (پرہیزگاروں) کے گروہ میں شامل ہو جاؤ جو ہدایت اور فلاح (کامیابی) پانے والے ہیں' اور اللہ تعالیٰ کے پڑوس (قرب) کے مستحق ہیں۔ اس (ذکر تقویٰ) کے ذریعے اس بات پر متنبہ کیا گیا کہ تقویٰ سالکین (اللہ کی طرف چلنے والوں) کے درجات کی انتہا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز سے بیزار ہو کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ اور یہ کہ عابد کو اپنی عبادت پر مغرور نہیں ہونا چاہیے' اور اسے خوف اور امید دونوں کے ساتھ ہونا چاہیے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :"وہ اپنے رب کو خوف اور طمع (امید) سے پکارتے ہیں' وہ اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں"۔ یا (لعلکم تتقون) یہ "خَلَقَكُمْ" (تمہیں پیدا کیا) کے مفعول (کم) اور اس پر معطوف (والذین من قبلکم) سے حال ہے۔ اس معنی پر کہ اللہ نے تمہیں اور تم سے پہلے والوں کو ایسی حالت میں پیدا کیا ہے جس سے تقویٰ کی امید کی جا سکتی ہے' کیونکہ ان کا معاملہ (تقویٰ پانے کا) ممکن ہے' اس کے اسباب کے جمع ہونے اور اس کی طرف رغبت دلانے والی چیزوں کی کثرت کی وجہ سے۔ اور (اللہ نے) لفظ میں مخاطبین (تم) کو غائبین (تم سے پہلے والے) پر غالب کیا ہے' حالانکہ معنی میں تمام کو شامل کرنا مراد ہے۔ اور کہا گیا (ایک اور قول ہے) کہ یہ (لعلکم تتقون) خلق (پیدا کرنے) کی علت (سبب/مقصد) بیان کرنے کے لیے ہے' یعنی اس نے تمہیں اس لیے پیدا کیا تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو' جیسا کہ اس نے فرمایا :"اور میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں" (سورۃ الذاریات آیت ۵۶)۔ اور یہ (لعلکم کو علت کے لیے استعمال کرنا) ضعیف (کمزور) ہے۔ اس لیے کہ عربی زبان میں اس کی کوئی نظیر ثابت نہیں۔ (یعنی لعل عموماً امید کے لیے آتا ہے' لکی یا کی کی طرح مقصد کے لیے نہیں)۔ اور یہ آیت (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت' اس کی وحدانیت اور اس کے عبادت کے مستحق ہونے کا راستہ اس کی صنعت (کائنات) میں غور و فکر کرنا اور اس کے افعال سے دلیل حاصل کرنا ہے۔ اور یہ کہ بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے اللہ پر کسی ثواب کا حقدار نہیں ہو جاتا۔ پس بیشک جب وہ عبادت اس پر واجب ہوئی اس لیے کہ وہ ان سابقہ نعمتوں کا شکر ادا کرے جو اللہ نے اس پر گنوائیں (جیسے تخلیق کی

نعمت)، تو وہ ایسے اجیر (مزدور) کی طرح ہے جس نے کام سے پہلے ہی مزدوری لے لی ہو۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ) کی بلاغی، نحوی اور کلامی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس جملے کے مختلف معانی اور اس کے ذریعے عبادت کے مقاصد کو بیان کرتے ہیں، اور اس سے اللہ کی معرفت کے طریقوں پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔

"لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" - عبادت کا مقصد اور تقویٰ کی حقیقت:

حال من الضمير في اعْبُدُوا كأنه قال :اعبدوا ربكم راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ) جملہ "اعْبُدُوا" (عبادت کرو) میں موجود ضمیر (تم) سے حال ہے، گویا اللہ نے فرمایا :"اپنے رب کی عبادت کرو، اس امید کے ساتھ کہ تم ان متقیوں کی صف میں شامل ہو جاؤ جو ہدایت اور فلاح سے کامیاب ہوئے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے قرب و جوار کے مستحق ٹھہرے ہیں۔" تقویٰ کا مرتبہ :اس سے اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ تقویٰ ہی سالکین (اللہ کی راہ پر چلنے والوں) کا آخری درجہ ہے۔ تقویٰ کی حقیقت :تقویٰ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز سے بیزاری اختیار کر کے اللہ کی طرف رجوع کرے۔ عابد کا رویہ :عابد کو چاہیے کہ وہ اپنی عبادت پر فخر نہ کرے، بلکہ خوف اور امید دونوں کا حامل ہو۔ قرآنی دلیل :اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :"يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ" (وہ اپنے رب کو پکارتے ہیں، خوف اور طمع کی حالت میں، اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں)۔ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"۔

تخلیق کا مقصد

أو من مفعول خَلَقَكُمْ والمعطوف عليه على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح أمره باجتماع أسبابه.۔

مصنفؒ ایک اور احتمال پیش کرتے ہیں کہ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" کا تعلق "خَلَقَكُمْ" (جس نے تمہیں پیدا کیا) اور اس پر معطوف (جنہیں تم سے پہلے پیدا کیا) کے مفعول سے ہے، جس کا معنی یہ ہے :"اس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو ایسی صورت میں پیدا کیا جس سے تقویٰ کی امید کی جا سکتی ہے"۔ تقویٰ کی ترجیح :یہ اس لیے کہ تقویٰ کا معاملہ اس کے اسباب کے جمع ہونے اور اس کی طرف بلانے والی چیزوں کی کثرت کی وجہ سے ترجیح رکھتا ہے۔ یعنی انسانی فطرت میں تقویٰ کی استعداد اور اس کے اسباب موجود ہیں۔ مخاطبین کی شمولیت : یہاں لفظ میں مخاطبین (تم) کو غائبوں پر غالب کیا گیا ہے، حالانکہ معنی دونوں کو شامل کرنے کا ہے۔

خلق کی علت :

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ "خلق" کی علت (وجہ) ہے، یعنی "اس نے تمہیں پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ"۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (اور میں نے جنات اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا)۔

بیضاویؒ کا رد :

مصنفؒ اس آخری قول کو ضعیف قرار دیتے ہیں، کیونکہ عربی زبان میں اس کی کوئی مثال ثابت نہیں ہے کہ "لعل" یہاں "لام تعلیل"

کے معنی میں آیا ہو۔ (عام طور پر "لعل" امید یا توقع کے لیے ہوتا ہے)۔

آیت سے حاصل ہونے والے کلامی و فقہی دلائل

والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة، النظر في صنعه والاستدلال بأفعاله، وأن العبد لا يستحق بعبادته عليه ثواباً، فإنها لما وجبت عليه شكراً لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كأجير أخذ الأجر قبل العمل۔

مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ یہ آیت درج ذیل باتوں پر دلالت کرتی ہے: معرفتِ الٰہی کا طریقہ :اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے، اس کی وحدانیت کا علم پانے، اور اس کے عبادت کے مستحق ہونے کا طریقہ اس کی مخلوقات میں غور و فکر کرنا اور اس کے افعال سے دلیل پکڑنا ہے۔ (یعنی یہ آیت، تمہاری اور تم سے پہلے کی تخلیق کو عبادت کے وجوب کی دلیل بنا رہی ہے)۔

عبادت اور ثواب کا تعلق :

یہ بھی (دلیل ہے) کہ بندہ اپنی عبادت کے ذریعے اللہ پر کوئی ثواب کا حق نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب عبادت اس (بندے) پر واجب ہوئی اس کا شکر ادا کرنے کے لیے جو اللہ نے اسے پچھلی نعمتیں عطا کی ہیں، تو وہ اس مزدور کی طرح ہے جس نے کام کرنے سے پہلے ہی اجرت لے لی ہو۔ (یعنی اللہ کی نعمتیں اتنی زیادہ ہیں کہ ہماری عبادت ان کا حق ادا نہیں کر سکتی، لہٰذا ہم ثواب کے حقدار نہیں بلکہ یہ اللہ کا فضل ہے)۔

[سورة البقرة (2): آية 22]

رب کی دوسری صفت اور تخلیق کے شواہد

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً صفة ثانية، أو مدح منصوب، أو مرفوع، أو مبتدأ خبره فلا تجعلوا وجعل من الأفعال العامة يجيء على ثلاثة أوجه: بمعنى صار، وطفق فلا يتعدى كقوله:

فَقَدْ جعلتُ قلوصَ بني سُهَيل ... مِنُ الأَكْوارِ مرتعُها قَرِيبُ

وبمعنى أوجد فيتعدّى إلى مفعول واحد كقوله تعالى: وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ وبمعنى صير، ويتعدى إلى مفعولين كقوله تعالى: جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً والتصيير يكون بالفعل تارة، وبالقول أو العقد أخرى. ومعنى جعلها فراشاً أن جعل بعض جوانبها بارزاً ظاهراً عن الماء، مع ما في طبعه من الإحاطة بها، وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لأن يقعدوا ويناموا عليها كالفراش المبسوط، وذلك لا يستدعي كونها مسطحة، لأن كرية شكلها مع عظم حجمها. واتساع جرمها لا تأبى الافتراش عليها. وَالسَّماءَ بِناءً قبة مضروبة عليكم. والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم، وقيل: جمع سماءة. والبناء مصدر، سمي به المبنى بيتاً كان أو قبة أو خباء، ومنه بني على امرأته، لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا عليها خباءً جديداً.

ترجمہ؛

الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (جس نے تمہارے لیے زمین کو بستر بنایا)، یہ (ربکم کی) دوسری صفت ہے۔ یا (نحوی اعتبار سے یہ) مدح ہے جو منصوب ہے، یا مرفوع ہے، یا (یہ جملہ) مبتدا ہے جس کی خبر (آگے آنے والا جملہ) "فَلَا تَجْعَلُوا" (پس تم مت بناؤ) ہے۔ اور "جَعَلَ"

(بنایا) عام افعال میں سے ہے، یہ تین طرح کے معنی میں آتا ہے :(ا) "صَارَ" (ہو گیا) اور "طَفِقَ" (شروع کیا) کے معنی میں، اور اس صورت میں یہ فعل لازم ہوتا ہے (مفعول نہیں لیتا)، جیسا کہ اس (شاعر) کا قول ہے :"پس بیشک اونٹنی بنی سہیل کی... پالانوں سے، اس کی چرنے کی جگہ قریب ہو گئی" (یہاں جَعَلَتْ بمعنی صارت ہے)۔اور (۲) "أَوْجَدَ" (وجود بخشا) کے معنی میں، اور اس صورت میں یہ ایک مفعول لیتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان :"اور اس نے اندھیروں اور نور کو وجود بخشا" (سورۃ الانعام آیت ۱)۔اور (۳) "صَيَّرَ" (کسی چیز کو کچھ بنا دینا، کر دینا) کے معنی میں، اور اس صورت میں یہ دو مفعول لیتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان :"جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا" (جس نے تمہارے لیے زمین کو بستر بنایا)۔اور یہ "صَيَّرَ" (بنا دینا) کبھی فعل (عملی کام) سے ہوتا ہے، اور کبھی قول (کہنے) یا عقد (معاہدہ) سے ہوتا ہے۔اور زمین کو بستر بنانے کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے اس (زمین) کے بعض حصوں کو پانی سے نمایاں اور ظاہر کر دیا، باوجود اس کے کہ پانی کی فطرت اس کو گھیر لینا ہے۔اور اسے (زمین کو) سختی اور نرمی کے درمیان متوسط بنا دیا یہاں تک کہ وہ بیٹھنے اور سونے کے لیے تیار ہو گئی جیسے بچھایا ہوا بستر۔اور یہ بات اس (زمین) کے مسطح (چپٹا) ہونے کو مستلزم نہیں، کیونکہ اس کی کروی (گول) شکل اپنے بڑے حجم اور جسامت کی وسعت کے ساتھ اس پر پھیلنے سے انکار نہیں کرتی (یعنی اس پر بستر کی طرح رہنا ممکن ہے)۔وَالسَّمَاءَ بِنَاءً (اور آسمان کو چھت /عمارت)، (اس کا معنی ہے) ایک قبہ (گنبد) جو تم پر تانا گیا ہو۔اور السَّمَاء (آسمان) اسمِ جنس (عام نام) ہے جو واحد اور جمع دونوں پر بولا جاتا ہے، جیسے دینار اور درہم (جو ایک سکے یا سکوں کی جنس پر بولا جاتا ہے)۔اور کہا گیا (بعض کے نزدیک) کہ یہ "سَمَاءَة" کی جمع ہے۔اور البِنَاء (چھت، عمارت) اصل میں مصدر (نام) ہے، اس سے بنی ہوئی چیز کو نام دیا جاتا ہے، خواہ وہ گھر ہو یا قبہ یا خیمہ۔اور اسی سے (فقہی محاورہ) ہے "بُنِيَ عَلَى امرَأَتِهِ" (اس نے اپنی عورت پر بنا کیا) (یعنی اس سے خلوت کی یا شادی کی)، کیونکہ جب وہ (عرب) شادی کرتے تھے تو اس (عورت) پر نیا خیمہ لگاتے تھے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" (جس نے تمہارے لیے زمین کو بستر بنایا اور آسمان کو چھت) کی بلاغی، نحوی اور تفسیری وضاحت کرتے ہیں۔وہ "جعل" کے لغوی اور نحوی استعمال، زمین کے "فراش" ہونے اور آسمان کے "بناء" ہونے کی حقیقت، اور ان آیات میں موجود اللہ تعالیٰ کی قدرت کے دلائل پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"الَّذِي جَعَلَ" کی نحوی حیثیت

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا" کی نحوی حیثیت کئی طریقوں سے ہو سکتی ہے:

صفت ثانیہ :

یہ اللہ تعالیٰ کی دوسری صفت ہو، پہلی صفت (رَبِّ الْعَالَمِينَ) ہے۔(یعنی اللہ وہ ہے جو رب العالمین ہے، اور وہ ہے جس نے زمین کو بستر بنایا)۔

مدح منصوب :

یہ تعریف کے لیے منصوب ہو (یعنی اس کو مفعول کے طور پر منصوب کیا گیا ہو، جیسے "أمدح الذی جعل...")۔

مرفوع :

یہ مرفوع ہو (یعنی یہ خود ایک نیا جملہ ہو جس کا مبتدا محذوف ہو، جیسے "هو الذی جعل..." یعنی وہ ہے جس نے بنایا)۔مبتدا خبره فلا

تجعلوا :یہ مبتدا ہو اور اس کی خبر اگلی آیت (فَلَا تَجْعَلُوا) (تو تم شریک نہ ٹھہراؤ) ہو۔ (یعنی جس نے یہ سب کیا، تو تم اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ)۔

فعل "جَعَلَ" کے مختلف استعمالات

مصنفؒ فعل "جَعَلَ" کی اہمیت اور اس کے وسیع استعمال کو بیان فرماتے ہیں:

"وجعل من الأفعال العامة يجيء على ثلاثة أوجه:"یعنی :""جَعَلَ" عام افعال میں سے ہے جو تین طریقوں سے آتا ہے:

"بمعنی صار (ہو جانا/بن جانا) :

"بمعنى صار، وطفق فلا يتعدى۔" "یہ 'صَارَ' (ہو گیا، بن گیا) کے معنی میں آتا ہے، اور جب اس معنی میں ہو تو یہ متعدی نہیں ہوتا (یعنی مفعول نہیں لیتا)۔" (یہاں "طفق" بھی اسی طرح کا فعل ہے جو "شروع کر دیا" کے معنی میں آتا ہے اور مفعول نہیں لیتا۔)

شعری دلیل

مصنفؒ اس کی نظیر کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

فَقَدْ جعلت قَلُوصَ بَنِي سُهَيْلٍ ... مِنَ الْأَكْوَارِ مَرْتَعُهَا قَرِيبُ

شعر کی تشریح:

"پس سہیل کے بیٹوں کی اونٹنی ہو گئی (جعلت) ... کجاووں کے قریب ہی اس کا چرنے کا مقام۔" یہاں شاعر نے "جعلت" کا فعل استعمال کیا ہے جس کا معنی "صارَ" (ہو گئی) ہے۔ یعنی اونٹنی چلتے چلتے ایسی حالت میں ہو گئی کہ اس کا چرنے کا مقام کجاووں کے قریب ہی آگیا۔ اس شعر میں "جعلت" کے بعد "قلوصَ بنی سُہَیل" اس کا فاعل ہے، اور "مرتعُہا قریبُ" اس کی خبر ہے، نہ کہ یہ مفعول ہے۔ اس طرح یہ فعل یہاں لازم (غیر متعدی) کے طور پر استعمال ہوا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ فعل "جَعَلَ" عربی زبان میں کبھی کبھی "صَارَ" (ہو جانا، بن جانا) کے معنی میں آتا ہے اور اس صورت میں وہ مفعول نہیں لیتا بلکہ لازم فعل ہوتا ہے۔ یہ شعری دلیل اس بات کی تائید کرتی ہے کہ عربی زبان کا یہ ایک فصیح اسلوب ہے، اور یہ فعل کے معانی کے تنوع کو واضح کرتا ہے۔

بمعنی "أوجد" (پیدا کیا)

:اس صورت میں یہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان :"وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ" (اور اس نے اندھیرے اور نور پیدا کیے)۔

بمعنی "صیر" (کر دیا) :

اس صورت میں یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ زیر بحث آیت :"جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً" (اس نے تمہارے لیے زمین کو بستر بنا دیا)۔ تصیر (کسی چیز کو کسی اور حالت میں بدلنا) :یہ تبدیلی کبھی فعل (عمل) کے ذریعے ہوتی ہے، اور کبھی قول یا عقد (معاہدے) کے ذریعے ہوتی ہے۔

"زمین کا فراش ہونا" - حقیقت اور کروی شکل

ومعنى جعلها فراشاً أن جعل بعض جوانبها بارزاً ظاهراً عن الماء، مع ما في طبعه من الإحاطة بها، وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لأن يقعدوا وينامو عليها كالفراش المبسوط.

مصنفؒ وضاحت کرتے ہیں کہ زمین کو "فراش" (بستر) بنانے کا معنی یہ ہے: اللہ تعالیٰ نے اس کے بعض حصوں کو پانی سے اوپر اٹھا کر نمایاں کر دیا، حالانکہ پانی کی طبعی خاصیت اسے گھیر لینا تھی۔ اور اسے سختی اور نرمی کے درمیان درمیانی حالت میں کر دیا، یہاں تک کہ وہ اس قابل ہو گئی کہ لوگ اس پر بیٹھ سکیں اور سو سکیں، جیسے ایک بچھا ہوا بستر ہوتا ہے۔ اور یہ بات زمین کے مسطح (فلیٹ) ہونے کا تقاضا نہیں کرتی، کیونکہ اس کی کروی شکل (گول ہونا)، اس کے عظیم حجم اور اس کے جرم (جسم) کی وسعت کے باوجود اس پر بستر بچھانے میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی۔ (یعنی زمین گول ہونے کے باوجود اپنے بڑے حجم کی وجہ سے انسان کو ہموار ہی محسوس ہوتی ہے اور اس پر زندگی گزارنا ممکن ہے)۔

"وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" - آسمان کا چھت ہونا:

وَالسَّمَاءَ بِنَاءً قبة مضروبة عليكم. والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم، وقيل: جمع سماءة. والبناء مصدر، سمي به المبني بيتاً كان أو قبة أو خباء، ومنه بني على امرأته، لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا عليها خباءً جديداً.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" (اور آسمان کو چھت): اس سے مراد ایک گنبد ہے جو تمہارے اوپر تانا گیا ہے۔ "السماء" (آسمان) ایک اسم جنس ہے جو واحد اور متعدد دونوں پر بولا جاتا ہے، جیسے دینار اور درہم۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ "سماءۃ" کی جمع ہے۔ "البناء" (عمارت) ایک مصدر ہے، لیکن اس سے مبنی (جو چیز بنائی گئی ہو) کو موسوم کیا جاتا ہے، خواہ وہ گھر ہو، گنبد ہو، یا خیمہ ہو۔ اسی سے محاورہ ہے: "بُنِیَ علی امرأتہ" (اس نے اپنی بیوی پر خیمہ تانا)، کیونکہ عربوں کا دستور تھا کہ جب وہ شادی کرتے تو دلہن پر نیا خیمہ (شب زفاف کے لیے) لگاتے تھے، جو بعد میں جماع سے کنایہ بن گیا۔ یہاں آسمان کو ایک وسیع مستحکم اور بلند چھت سے تشبیہ دی گئی ہے جو انسانوں کے لیے پناہ گاہ اور حفاظت کا ذریعہ ہے۔

رب کی صفت، رزق کا ذریعہ اور حکمتِ تخلیق

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ عطف على (جعل)، وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته، ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سبباً في إخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان، بأن أجرى عادته بإفاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما، أو أودع في الماء قوة فاعلة وفي الأرض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار، وهو قادر على أن يوجد الأشياء كلها بلا أسباب ومواد كما أبدع نفوس الأسباب والمواد، ولكن له في إنشائها مدرجاً من حال إلى حال، صنائع وحكم يجدد فيها لأُولي الأبصار عبراً، وسكوناً إلى عظيم قدرته ليس في إيجادها دفعة، ومِنَ الأولى للابتداء سواء أريد بالسماء السحاب فإن ما علاك سماء، أو الفلك فإن المطر يبتدئ من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض على ما دلت عليه الظواهر. أو من أسباب سماوية تثير الأجزاء الرطبة من أعماق الأرض إلى جو الهواء فتنعقد سحاباً ماطراً. ومِنَ الثانية للتبعيض بدليل قوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ واكتناف المنكرين له أعني ماء ورزقاً كأنه قال: وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم، وهكذا الواقع إذ لم ينزل من السماء الماء كله، ولا أخرج بالمطر كل الثمرات، ولا جعل كل

المرزوق ثماراً.

ترجمہ؛

وَاَنۡزَلَ مِنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً فَاَخۡرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزۡقًا لَّکُمۡ (اور آسمان سے پانی اتارا، پھر اس سے پھلوں میں سے تمہارے لیے رزق نکالا)، یہ (پچھلے جملے) "(جَعَلَ)" پر عطف (جوڑا گیا) ہے۔ اور پھلوں کا نکلنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیئت سے ہے۔ لیکن اس (اللہ) نے مٹی میں ملے ہوئے پانی کو ان کے نکلنے کا سبب اور ان کے لیے مادہ بنایا ہے، جیسے جانور کے لیے نطفہ۔ یہ اس طرح کہ اس (اللہ) نے اپنی عادت جاری کی ہے ان (پھلوں) کی صورتوں اور کیفیتوں کو ان دونوں (پانی اور مٹی) سے ملے ہوئے مادے پر افاضہ (عطا) کرنے سے، یا اس (اللہ) نے پانی میں ایک فاعل قوت اور زمین میں ایک قابل قوت (قبول کرنے والی) ودیعت کی ہے، جن کے ملنے سے انواع واقسام کے پھل پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ (اللہ) اس بات پر بھی قادر ہے کہ تمام چیزوں کو بغیر اسباب اور مواد کے وجود بخش دے، جیسا کہ اس نے خود اسباب اور مواد کے وجود کو اول بار پیدا کیا۔ لیکن اس (اللہ) کے لیے چیزوں کو تدریجاً (رفتہ رفتہ) ایک حال سے دوسرے حال میں پیدا کرنے میں ایسی صنائع (کمالات) اور حکم (حکمتیں) ہیں کہ وہ اہل بصیرت کے لیے ان میں عبرتیں (سبق) تازہ کرتا ہے، اور اس کی عظیم قدرت پر اطمینان (سکون) پیدا ہوتا ہے، جو انہیں چیزوں کو اچانک (دفعتہً) وجود میں لانے میں حاصل نہیں ہوتا۔ اور پہلے "مِنَ" (مِنَ السَّمَاۗءِ میں) ابتداء (آغاز) کے لیے ہے۔ خواہ سماء (آسمان) سے مراد بادل ہو، پس بیشک جو کچھ تم پر بلند ہے وہ سماء ہے۔ یا مراد فلک (آسمانی گولا) ہو، پس بیشک بارش سماء سے بادل کی طرف اور اس سے زمین کی طرف شروع ہوتی ہے، جیسا کہ ظواہر (مشاہدات) اس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا (مراد) آسمانی اسباب ہوں جو زمین کی گہرائیوں سے رطوبت والے اجزاء کو فضا میں ابھارتے ہیں، پس وہ بارش برسانے والے بادل بن جاتے ہیں۔ اور دوسرا "مِنَ" (مِنَ الثَّمَرٰتِ میں) تبعیض (بعض، کچھ حصہ) کے لیے ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "پس ہم نے اس سے (پانی سے) پھل نکالے" (سورۃ الاعراف آیت ۵۷) (یہاں ثمرات جمع نکرہ ہے جو تبعیض پر دلالت کرتا ہے)۔ اور اس کے (یعنی دوسرے مِنَ کے تبعیض ہونے پر) تنکیر (نکرہ ہونے) کا احاطہ کرنا بھی دلیل ہے، یعنی "مَاۗءً" (پانی) اور "رِزۡقًا" (رزق) کا نکرہ ہونا۔ گویا اس (اللہ) نے فرمایا: "اور ہم نے آسمان سے کچھ پانی اتارا، پس اس سے کچھ پھل نکالے تاکہ وہ تمہارے رزق کا کچھ حصہ ہو۔" اور واقعہ (حقیقت) بھی یہی ہے۔ کیونکہ آسمان سے سارا پانی نازل نہیں ہوتا، اور بارش سے سارے پھل پیدا نہیں ہوتے، اور سارا رزق پھلوں پر مشتمل نہیں ہوتا۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَاَنۡزَلَ مِنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً فَاَخۡرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزۡقًا لَّکُمۡ" (اور آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کے ذریعے پھلوں سے تمہارے لیے رزق پیدا کیا) کی نحوی، تفسیری اور کلامی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ پانی کے نزول اور رزق کے اخراج میں اللہ کی قدرت اور اسباب کے کردار، اور "من" کے استعمال کی بلاغی حکمت کو بیان کرتے ہیں۔

پانی کا نزول اور رزق کا اخراج؛

عطف على (جعل)، وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته، ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سبباً في إخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان، ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَاَنۡزَلَ" (اور نازل کیا) کا عطف "جعل" (بنایا) پر ہے۔ یعنی جس طرح اللہ نے زمین کو بستر اور آسمان کو

چھت بنایا' اسی طرح اس نے آسمان سے پانی نازل کیا۔ ثمرات کا اخراج : پھلوں کا نکلنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیت سے ہے۔ آبی اثر کا سبب : لیکن اللہ نے پانی کو جو مٹی کے ساتھ گھلا ہوا ہے' ان کے اخراج کا سبب اور ان کا مادہ بنایا' جیسا کہ نطفہ جانور کے لیے ہوتا ہے۔ کیفیتِ ایجاد : یہ یوں ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت جاریہ کے مطابق ان کی صورتیں اور کیفیات پانی اور مٹی کے باہمی امتزاج سے بننے والے مادے پر جاری کیں۔

آبی و زمینی قوتیں :

یا یوں کہو کہ اللہ نے پانی میں ایک فاعل (عمل کرنے والی) قوت رکھی اور زمین میں ایک قابل (اثر قبول کرنے والی) قوت رکھی' جن کے ملنے سے مختلف قسم کے پھل پیدا ہوتے ہیں۔ اللہ کی کامل قدرت : اللہ اس بات پر پوری طرح قادر ہے کہ وہ تمام چیزوں کو اسباب اور مواد کے بغیر پیدا کر دے' جیسا کہ اس نے خود اسباب اور مواد کو بغیر کسی سبب اور مادہ کے پیدا کیا۔

تدریجی تخلیق کی حکمت :

لیکن اللہ تعالیٰ کی یہ صنائع (کاریگری) اور حکمتیں ہیں کہ وہ چیزوں کو ایک حالت سے دوسری حالت میں بتدریج پیدا کرتا ہے۔ اس میں عقل والوں کے لیے عبرتیں تازہ ہوتی ہیں' اور اللہ کی عظیم قدرت پر ان کا اطمینان بڑھتا ہے' بجائے اس کے کہ سب کچھ یک دم پیدا کر دیا جائے۔

"مِنَ السَّمَاءِ" - "من" کا ابتدائی معنی اور "السماء" کا مفہوم ؛

ومِنَ الأولى للابتداء سواء أريد بالسماء السحاب فإن ما علاك سماء، أو الفلك فإن المطر يبتدئ من السماء إلى السحاب ومنه إلى الأرض على ما دلت عليه الظواهر. أو من أسباب سماوية تثير الأجزاء الرطبة من أعماق الأرض إلى جو الهواء فتنعقد سحاباً ماطراً۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں پہلا "مِنَ" (مِنَ السَّمَاءِ) "ابتداء" (آغاز) کے معنی میں ہے۔

"السماء" کے احتمالی معنی :

اس سے مراد چاہے "بادل" ہوں' کیونکہ ہر وہ چیز جو تم سے اوپر ہو "سماء" کہلاتی ہے۔ یا اس سے مراد "فلک" (آسمانی کرہ) ہو' کیونکہ ظواہر اسی پر دلالت کرتے ہیں کہ بارش آسمان سے بادلوں کی طرف شروع ہوتی ہے اور پھر بادلوں سے زمین پر برستی ہے۔ یا اس سے مراد "کچھ آسمانی اسباب" ہوں جو زمین کی گہرائیوں سے نم اجزاء کو ہوا میں اوپر کی طرف اٹھاتے ہیں اور پھر وہ (اجزاء) برسنے والے بادل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ سب اللہ کی حکمت اور قدرت کے مظاہر ہیں۔

"مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ" - "من" کا تبعیضی معنی ؛

ومِنَ الثانية للتبعيض بدليل قوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ واكتناف المنكرين له أعني ماء ورزقاً كأنه قال: وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم، وهكذا الواقع إذ لم ينزل من السماء الماء كله، ولا أخرج بالمطر كل الثمرات، ولا جعل كل المرزوق ثماراً۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا "مِنَ" (مِنَ الثَّمَرَاتِ) "تبعیض" (بعض کا حصہ) کے معنی میں ہے۔ تبعیض کی دلیل : اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے : "فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ" (پس ہم نے اس سے کچھ پھل نکالے)۔

لفظ "ماء" (پانی) اور "رزق کا نکرہ کا فائدہ":

لفظ "ماء" (پانی) اور "رزق" (رزق) کا "نکرہ" آنا' اس طرح ہے گویا اللہ نے فرمایا: "اور ہم نے آسمان سے کچھ پانی نازل کیا' پھر اس کے ذریعے کچھ پھل پیدا کیے تاکہ وہ تمہارے کچھ رزق کا حصہ ہوں"۔

واقعی صورتحال:

اور یہ واقعی صورتحال کے عین مطابق ہے' کیونکہ آسمان سے سارا پانی نازل نہیں ہوتا۔ بارش سے تمام پھل نہیں نکلتے۔ اور ہر مرزوق (جسے رزق دیا گیا) چیز پھل نہیں ہوتی۔

رزق کا ذریعہ' اس کی نوعیت اور مخاطب

أو للتبيين، ورزقاً مفعول بمعنى المرزوق كقولك أنفقت من الدراهم ألفاً. وإنما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة، لأنه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك أدركت ثمرة بستانه، ويؤيده قراءة من قرأ: «من الثمرة» على التوحيد. أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى: كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وقوله: ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. أو لأنها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة. ولَكُمْ صفة رزقاً إن أريد به المرزوق ومفعوله إن أريد به المصدر كأنه قال: رزقاً إياكم.

ترجمہ:

یا (دوسرا "مِنَ" تبعیض کے بجائے) تبیین (واضح کرنے) کے لیے ہے۔ اور "رِزْقًا" (رزق) مفعول (منصوب) ہے' بمعنی المرزوق (جس چیز کو رزق دیا گیا)' جیسا کہ تمہارا قول ہے: "میں نے درہموں میں سے ایک ہزار خرچ کیا" (یہاں "ایک ہزار" خرچ کی گئی چیز ہے جو درہموں میں سے ہے' اسی طرح رزقا نکالی گئی چیز ہے جو پھلوں میں سے ہے)۔ اور "الثَّمَرَاتِ" (پھل) کا (جمع لانا) جائز ہوا' حالانکہ یہ مقام (مِنَ کی وجہ سے) قلّت (کم ہونے) کا ہے۔ یہ اس لیے کہ "الثَّمَرَاتِ" سے مراد جماعت الثمرۃ (ثمرہ کی جنس یا مجموعہ) ہے' جیسا کہ تمہارے قول میں ہے: "میں نے اس کے باغ کا ثمرہ پایا" (یہاں ثمرہ سے مراد پھلوں کا مجموعہ یا جنس ہے)۔ اور اس کی تائید اس قراءت سے بھی ہوتی ہے جس نے "مِنَ الثَّمَرَةِ" (واحد) پڑھا۔ یا (الثمرات کا جائز ہونا اس لیے ہے) کہ جمعیں (جمع کے الفاظ) ایک دوسرے کی جگہ (موقع) پر آجاتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "کتنے ہی باغ اور چشمے وہ چھوڑ گئے" (سورۃ الدخان آیت ۲۵) (یہاں باغات اور چشمے جمع ہیں مگر انفرادی جگہوں یا اقسام کو ظاہر کرتے ہیں)۔ اور اس کا فرمان: "تین حیض" (سورۃ البقرہ آیت ۲۲۸) (یہاں قروء جمع ہے مگر تین کے عدد کے ساتھ انفرادی حیض یا طہر مراد ہے)۔ یا (الثمرات کا جائز ہونا اس لیے ہے) کہ جب وہ (الثمرات) لام تعریف کے ساتھ آیا تو قلّت (کم ہونے) کی حد سے باہر ہو گیا۔ (یعنی اس نے پھلوں کی پوری جنس کو شامل کر لیا' خواہ مقدار کم ہو)۔ اور "لَکُمْ" (تمہارے لیے) "رِزْقًا" کی صفت ہے' اگر "رِزْقًا" سے مراد المرزوق (جس چیز کو رزق دیا گیا) ہو (بمعنی رزق جو تمہارے لیے ہے)۔ اور یہ اس (رزقًا) کا مفعول ہے' اگر "رِزْقًا" سے مراد المصدر (روزق دینا' رزق مہیا کرنا) ہو' گویا اس (اللہ) نے فرمایا: روزق دینا تم کو۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ" میں موجود "من" کے استعمال' لفظ "ثمرات" کے مفہوم اور "لکم" کے نحوی

پہلو پر مزید گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور رزق کی فراوانی کو بلاغی انداز میں بیان کرتے ہیں۔

"مِنَ الثَّمَرَاتِ" - "من" کا بیانی معنی اور "ثمرات" کی کثرت؛

أو للتبيين، ورزقاً مفعول بمعنى المرزوق كقولك أنفقت من الدراهم ألفاً. وإنما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة،۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "من" کا استعمال "تبیین" (وضاحت) کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی "بعض" کا معنی ہونے کے بجائے، "من" اس بات کو واضح کر رہا ہے کہ رزق کن چیزوں سے نکلتا ہے۔

"رزقاً" کا مفہوم :

یہاں "رزقاً" (رزق) مفعول ہونے کی حیثیت سے "مرزوق" (وہ چیز جو رزق دی گئی) کے معنی میں ہے، جیسے آپ کہیں : "أنفقتُ من الدراہم ألفاً" (میں نے درہموں میں سے ہزار خرچ کیے)، جہاں "ألفاً" سے مراد "ہزار درہم" ہیں۔ "ثمرات" کی کثرت کی وجہ : یہاں "الثمرات" (پھل) کا لفظ جمع میں استعمال ہوا ہے، حالانکہ موقع "کثرت" کا ہے (یعنی بارش سے بہت زیادہ پھل پیدا ہوتے ہیں)۔ اس کی وجہ یہ ہے: یہاں "الثمرات" سے مراد "الثمرۃ" (پھل) کی جنس یا جماعت ہے، جیسے آپ کہیں "أدركتُ ثمرةَ بستانہِ" (میں نے اس کے باغ کے پھل حاصل کیے)، جہاں "ثمرۃ" واحد ہونے کے باوجود تمام پھلوں کی جنس کو شامل ہے۔ اس کی تائید اس قراءت سے بھی ہوتی ہے جس میں "مِنَ الثَّمَرَةِ" (واحد) پڑھا گیا ہے۔ یا اس کی وجہ یہ ہے کہ جمع کے الفاظ بعض اوقات ایک دوسرے کی جگہ لے لیتے ہیں (یعنی ایک نوعیت کی جمع دوسری نوعیت کی جمع کے لیے استعمال ہو جاتی ہے)، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان : "كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ" (کتنے ہی باغات اور چشمے وہ چھوڑ گئے)، جہاں "جنات" اور "عیون" جمع ہیں۔ اور جیسے اللہ کا قول : "ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (تین حیض)، جہاں "قروء" (قرء کی جمع) کا استعمال ہے۔ یا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب "الثمرات" پر "ال" (لام تعریف) داخل ہوا تو وہ "قلّت" (تعداد میں کمی) کی حد سے نکل کر عموم اور کثرت پر دلالت کرنے لگا۔

"لَكُمْ" - رزق کی غرض و غایت؛

ولَكُمْ صفة رزقاً إن أريد به المرزوق ومفعوله إن أريد به المصدر كأنه قال: رزقاً إياكم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "لَكُمْ" (تمہارے لیے) کا لفظ: اگر "رزقاً" سے مراد "مرزوق" (وہ چیز جو رزق دی گئی) ہو، تو یہ اس کی صفت ہے (یعنی تمہارے لیے بنایا گیا رزق)۔ اور اگر "رزقاً" سے مراد مصدر (رزق دینا) ہو، تو یہ اس کا مفعول ہے، گویا اللہ نے فرمایا: "رزقاً إیاکم" (تمہیں رزق دیتے ہوئے)۔ یہ سب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو پیدا کیا، ان کے لیے زمین و آسمان کی نعمتیں تیار کیں، اور پھر ان کے لیے پانی برسایا تاکہ اس سے پھل پیدا ہوں جو ان کے لیے رزق کا ذریعہ بنیں۔ یہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کی عظمت، قدرت، اور انسانوں پر اس کے عظیم احسان کا ثبوت ہیں، اور یہی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ انسان صرف اسی کی عبادت کرے۔

"فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا" کا نحوی تعلق اور مفہوم:

فلا تجعلوا لله أندادا متعلق باعبدوا على أنه نهي معطوف عليه. أو نفي منصوب بإضمار أن جواب له. أو بلعل على أن نصب تجعلوا نصب فاطلع في قوله تعالى: لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلحاقا لها بالأشياء الستة

لاشترا كها في أنها غير موجبة، والمعنى :إن تتقوا لا تجعلوا لله أندادا، أو بالذي جعل، إن استأنفت به على أنه نهي وقع خبرا على تأويل مقول فيه :لا تجعلوا، والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والمعنى :أن من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي أن لا يشرك به. والند :المثل المناوئ. قال جرير:

أتيما تجعلون إلي ندا ... وما تيم لذي حسب نديد

من ند يند ندودا :إذا نفر، ونادت الرجل خالفته، خص بالمخالف المماثل في الذات كما خص المساوي بالمماثل في القدر.

ترجمہ؛

"فَلَا تَجۡعَلُوا لِلّٰهِ اَنۡدَادًا" (پس تم اللہ کے لیے شریک نہ ٹھہراؤ) کا تعلق پچھلے حکم "اعبدوا" (عبادت کرو) سے ہے، اس طرح کہ یہ ایک ممانعت ہے جو اس پر معطوف ہے۔ یعنی (اللہ کی عبادت کرو) اور (اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ)۔ اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ "لا تجعلوا" (نہ ٹھہراؤ) "اَن" کے مضمر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، جو (ما قبل کے) جواب کے طور پر آیا ہے۔ یا یہ کہ "تجعلوا" کا نصب "لعل" کی طرح ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "لَعَلِّی اَبۡلُغُ الۡاَسۡبَابَ. اَسۡبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ" میں "فَاَطلع" کا نصب ہے۔ یہ اسے ان چھ (فعلی) الفاظ سے جوڑتا ہے جو غیر یقینی صورتحال بیان کرتے ہیں۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا :"اگر تم پرہیزگار بنو تو اللہ کے لیے شریک نہ ٹھہراؤ"۔ یا اس کا تعلق "بالذی جعل" (اس ذات سے جس نے بنایا) سے ہے، اگر اسے نیا جملہ سمجھا جائے، اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسی ممانعت ہے جو خبر کے طور پر آئی ہے، جس کی تاویل "کہو :شریک نہ ٹھہراؤ" جیسی ہوگی۔ اور "فاء" سببیہ ہے جو اس پر اس لیے داخل ہوئی کہ مبتدا (جس نے بنایا) شرط کا معنی لیے ہوئے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس ذات نے تمہیں یہ عظیم نعمتیں اور بڑی نشانیاں عطا کیں، اس کے ساتھ شریک ٹھہرانا مناسب نہیں ہے۔ "الند" کا مفہوم :"الند" سے مراد ایسا مثل (برابر) ہے جو مخالف بھی ہو۔ جریر شاعر نے کہا :"أتيما تجعلون إلي ندا... وما تيم لذی حسب ندید" (اے بنو تمیم! کیا تم مجھے اپنا حریف (نظیر) بناتے ہو؟ جبکہ قبیلہ تمیم کوئی ایسا نہیں جو حسب و نسب میں نظیر ہو)۔ یہ لفظ "ند یند ندودا" سے نکلا ہے، جب کوئی نفرت سے دور ہٹے۔ "نادت الرجل" (میں نے فلاں شخص کی مخالفت کی) کا اطلاق ایسے مخالف پر ہوتا ہے جو ذات میں مماثل ہو، جیسا کہ "مساوی" کا اطلاق ایسے پر ہوتا ہے جو قدرت میں مماثل ہو۔

تشریح

"فَلَا تَجۡعَلُوا" کا نحوی تعلق؛

مصنفؒ (فَلَا تَجۡعَلُوا) کے "نہی" (ممانعت) کے تعلق کو مختلف طریقوں سے بیان فرماتے ہیں:

"اعبدوا" سے عطف:

"متعلق باعبدوا على أنه نهي معطوف عليه۔" یعنی :یہ (فعل "تَجۡعَلُوا") "اعبدوا" (عبادت کرو) سے متعلق ہے، اس طرح کہ یہ ایک عطفی نہی ہے جو (سابقہ آیت میں موجود فعل) "اعبدوا" پر معطوف ہے۔ (جیسے کہا جاتا ہے :"اعبدوا ربكم ولا تجعلوا له أندادا" یعنی اپنے رب کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ۔)

"اَن" کے مضمر ہونے پر مبنی:

"أو نفي منصوب بإضمار أن جواب له۔" یا : یہ (تَجْعَلُوا) ایک منفی فعل ہے جو 'أن' کے مضمر (چھپے ہوئے) ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اور یہ (سابقہ جملے کا) جواب ہے۔ (یہاں "جواب" سے مراد سابقہ شرطیہ جملے کا جواب ہے، جیسے "إن تتقوا الله فلا تجعلوا..." یعنی اگر تم تقویٰ اختیار کرو گے تو شریک نہ ٹھہراؤ۔ "فلا تجعلوا" میں "أن" کے مضمر ہونے کی وجہ سے یہ منصوب ہو گیا۔)

"لعل" کے حکم میں ہونا:

"أو بلعل على أن نصب تجعلوا نصب فاطلع في قوله تعالى :لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلحاقا لها بالأشياء الستة لاشتراكها في أنها غير موجبة۔

"یا : یہ (تَجْعَلُوا) "لعل" کے معنی میں ہے، اس طرح کہ "تَجْعَلُوا" کا نصب بالکل ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ﴾ (شاید میں (اوپر جانے کے) راستوں تک پہنچ جاؤں، آسمانوں کے راستوں تک، پھر (وہاں) جھانک سکوں) میں "فَأَطَّلِعَ" کا نصب ہے۔ اسے ان چھ افعال کے ساتھ شامل کیا گیا ہے جو (عموماً) غیر موجبہ (یعنی غیر یقینی) ہوتے ہیں۔

یہاں "اشیاء ستہ" سے مراد دراصل "أدوات الطلب غير الجازمة" (غیر جازمہ طلب کے ادوات) ہیں، جن کے جواب میں فائے سببیہ کے بعد آنے والا فعل مضارع "أن" مقدرہ (پوشیدہ "أن") کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے۔

یہ چھ اقسام درج ذیل ہیں:

الأمر (امر/حکم):

کسی کام کا حکم دینا، جس کے جواب میں آنے والا فعل منصوب ہوتا ہے۔ مثال:

﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾ (نازعات 17 : 19)

"اذہب" (حکم) کا جواب "وأہدیک" ہے۔ یہاں "وأہدیک" "أن أہدیک" کے معنی میں منصوب ہے۔

النہی (نہی/ممانعت):

کسی کام سے منع کرنا۔ مثال:

﴿لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ (طٰہٰ 81)

"لا تطغوا" (نہی) کا جواب "فیحل" ہے۔ یہاں "فیحل" "أن یحل" کے معنی میں منصوب ہے۔

الدعاء (دعا/التجا):

اللہ سے دعا کرنا یا کسی سے التجا کرنا۔ مثال:

﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرۃ 250)

"أفرغ" (دعا) کا جواب "وثبّت" ہے۔ یہاں "وثبت" "وأن تثبت" کے معنی میں منصوب ہے۔

الاستفہام (استفہام/سوال):

کسی چیز کے بارے میں سوال کرنا۔ مثال:

﴿هَلْ لَنَا مِنْ شَفِيعٍ فَيَشْفَعَ لَنَا﴾ (الأعراف 53 :)

"ہل لنا من شفیع" (استفہام) کا جواب "فیشفع" ہے۔" یہاں "فیشفع" "فأن یشفع" کے معنی میں منصوب ہے۔

التمنی (تمنی / آرزو):

کسی ایسی چیز کی آرزو کرنا جو ممکن نہ ہو یا بہت مشکل ہو۔ مثال :

﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (النساء 73 :)

"یا لیتنی کنت معہم" (تمنی) کا جواب "فأفوز" ہے۔" یہاں "فأفوز" "فأن أفوز" کے معنی میں منصوب ہے۔

الرجاء (رجاء / امید):

کسی ایسی چیز کی امید کرنا جو ممکن ہو۔ مثال :

﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ (غافر 36 : 37)

"لعلی أبلغ الأسباب" (رجاء) کا جواب "فأطلع" ہے۔" یہاں "فأطلع" "فأن أطلع" کے معنی میں منصوب ہے۔ یہی وہ مثال ہے جس کا ذکر مصنفؒ نے کیا ہے۔

معنوی شرط کا جواب:

"والمعنى :إن تتقوا لا تجعلوا لله أنداداً۔" اور معنی یہ ہے کہ :"اگر تم تقویٰ اختیار کرو گے تو اللہ کے لیے شریک نہ ٹھہراؤ۔" (یہاں نہی ایک شرطیہ معنی کا جواب ہے۔) "الذي جعل" سے تعلق:

"أو بالذي جعل، إن استأنفت به على أنه نهي وقع خبراً على تأويل مقول فيه :لا تجعلوا، والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط۔

"یا :یہ (نہی) "الَّذِي جَعَلَ" (جس نے بنایا) سے متعلق ہے، اگر تم نے اس (الذي جعل) کو نیا جملہ بنایا ہو، اس طرح کہ یہ ایک نہی ہے جو خبر کے طور پر واقع ہوئی ہے، اس معنی کی تاویل کے ساتھ کہ (اس کے بارے میں) یہ کہا گیا ہو :"شریک نہ ٹھہراؤ۔" اور "فا" (فلاح کے بعد) سببیہ (سبب کو بیان کرنے والا) ہے، اسے اس پر اس لیے داخل کیا گیا کیونکہ مبتدا (الذی جعل) میں شرط کا معنی مضمر ہے۔ "والمعنى :أن من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي أن لا يُشرك به۔" اور معنی یہ ہے کہ :"جس نے تمہیں یہ عظیم نعمتیں اور بڑے نشانات عطا کیے ہیں، اس کے ساتھ شرک نہیں کرنا چاہیے۔" (یعنی، اللہ نے یہ سب کچھ کیا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے شرک سے بچو۔)

"النِّدّ" کا مفہوم اور استدلال

مصنفؒ لفظ "النِّدّ" (شریک، ہمسر) کی وضاحت فرماتے ہیں: "والند :المثل المناوئ، قال جرير :" اور "النِّدّ" سے مراد وہ "مثل" (برابر) ہے جو "مُناوِئ" (دشمن یا مقابلہ کرنے والا) ہو۔ اس کے لیے جریر نے کہا ہے :

أَتَيْمًا تَجْعَلُونَ إِلَيَّ نِدًّا ... وَمَا تَيْمٌ لِذِي حَسَبٍ نَدِيدٌ

شعر کی تشریح:

یہ شعر جریر نے غالباً ایک حریف شاعر یا قبیلے کو خطاب کرتے ہوئے کہا ہے، جو اسے اپنے برابر سمجھتا ہے۔ "کیا تم 'تیم' (ایک کمزور

قبیلہ) کو میرے مقابلے میں 'ند' (شریک، ہمسر، رقیب) بناتے ہو؟... اور 'تیم' تو کسی بھی نسب والے کے لیے 'ندید' (برابر) نہیں ہے!" "ندا" اور "ندید": دونوں الفاظ "ند" (برابر، حریف) کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ یہاں شاعر اپنی برتری ظاہر کر رہا ہے کہ اس کے مقابلے میں "تیم" جیسا کمزور قبیلہ کیسے "ند" بن سکتا ہے۔ یہ "ند" اس "مُناوِئ" (مقابلہ کرنے والے) کی صفت کو واضح کرتا ہے جو برابری کا دعویٰ کرے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ لفظ "نِدّ" کے معنی کو ثابت کریں کہ یہ صرف "مثل" (برابر) نہیں ہوتا، بلکہ ایسا برابر جو مقابلہ کرنے والا اور دشمنی رکھنے والا ہو، یا جو برابری کا دعویٰ کرے۔ جریر کے شعر میں یہ مفہوم بالکل واضح ہے کہ تیم جریر کا مقابلہ کرنے والا "ند" بننے کے لائق نہیں۔ یہ لفظ کی گہرائی کو ظاہر کرتا ہے اور قرآنی سیاق و سباق میں اس کے معنی کو مزید پختہ کرتا ہے کہ اللہ کا کوئی ایسا شریک نہیں جو اس کا ہمسر اور مقابل ہو۔

"ند" کے مزید لغوی معانی

مصنفؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں:

"من ند يَندُ ندوداً: إذا نفر، وناددت الرجل خالفته، خص بالمخالف المماثل في الذات كما خص المساوي بالمماثل في القدر۔

""یہ (لفظ "ند") فعل "نَدَّ يَنِدُ نُدودًا" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی "اگر وہ (جانور) بھاگ جائے"۔" "اور "نَادَدْتُ الرَّجُلَ" کا معنی ہے: "میں نے اس شخص کی مخالفت کی"۔" "اس (ند) کو خاص طور پر ایسے مخالف کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو ذات میں مماثل (برابر) ہو، جس طرح "مساوی" کا لفظ اس کے لیے خاص کیا جاتا ہے جو قدر میں برابر ہو۔" (یعنی "ند" کا مطلب محض برابری نہیں بلکہ ایسی برابری ہے جو مخالفت یا رقابت پر مبنی ہو۔ اس لیے جب اللہ کے لیے "ند" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اللہ کا نہ کوئی ہمسر ہے جو اس کا مقابلہ کرے اور نہ ہی اس کے جیسا کوئی وجود ہے۔)

مشرکین کے بتوں کو "أنداد" کہنے کی وجہ اور اس کا مقصد

وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله (أندادا)، وما زعموا أنها تساويه في ذاته وصفاته ولا أنها تخالفه في أفعاله لأنهم لما تركوا عبادته إلى عبادتها، وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد أنها ذوات واجبة بالذات، قادرة على أن تدفع عنهم بأس الله، وتمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير، فتهكم بهم وشنع عليهم بأن جعلوا أندادا لمن يمتنع أن يكون له ند. ولهذا قال موحد الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل:

أربا واحدا أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعا ... كذلك يفعل الرجل البصير

وأنتم تعلمون حال من ضمير فلا تجعلوا، ومفعول تعلمون مطروح، أي: وحالكم أنكم من أهل العلم والنظر وإصابة الرأي، فلو تأملتم أدنى تأمل اضطر عقلكم إلى إثبات موجد للممكنات منفرد بوجوب الذات، متعال عن مشابهة المخلوقات. أو منوي وهو أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله سبحانه وتعالى: هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب، لا تقييد الحكم وقصره عليه، فإن العالم

والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف.

ترجمہ؛

مشرکین اللہ کے سوا جن کی عبادت کرتے ہیں، انہیں "أنداد" (شریک) اس لیے کہا گیا ہے، حالانکہ انہوں نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ وہ اللہ کی ذات و صفات میں برابر ہیں یا اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں۔ یہ اس لیے ہے کہ جب انہوں نے اللہ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت اختیار کی اور انہیں معبود کا نام دیا، تو ان کی حالت ایسے شخص جیسی ہو گئی جو یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ وہ (معبود) واجب الوجود ہیں، اللہ کے عذاب کو ان سے دور کر سکتے ہیں، اور انہیں وہ خیر عطا کر سکتے ہیں جو اللہ نے ان کے لیے ارادہ نہیں کیا تھا۔ اس سے اللہ نے ان پر طنز کیا اور انہیں ملامت کی کہ انہوں نے اس ذات کے لیے شریک بنائے جس کے لیے کوئی شریک ہونا ناممکن ہے۔ اسی لیے جاہلیت کے موحد (ایک اللہ کو ماننے والے) زید بن عمرو بن نفیل نے کہا: "أربا واحدا أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الأمور" "تركت اللات والعزى جميعا... كذلك يفعل الرجل البصير" (کیا میں ایک رب کی پوجا کروں یا ہزاروں ربوں کی؟... (جن کی) میں عبادت کروں جب معاملات تقسیم ہو جائیں (یعنی جب مختلف ربوں میں اختیارات بٹے ہوئے ہوں)۔ میں نے لات اور عزیٰ سب کو چھوڑ دیا... ایسا ہی بصیرت والا شخص کرتا ہے)۔ "وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" - علم کی اہمیت اور توبیخ: "وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" (جبکہ تم جانتے ہو) کا تعلق "فلا تجعلوا" میں موجود ضمیر (تم) سے ہے (یعنی تم شریک نہ ٹھہراؤ اس حالت میں کہ تم جانتے ہو)۔ "تعلمون" کا مفعول محذوف ہے، یعنی: "تمہارا حال یہ ہے کہ تم علم، غور و فکر، اور صحیح رائے رکھنے والے ہو"۔ پس اگر تم ذرا سا بھی غور و فکر کرتے تو تمہاری عقل تمہیں ایک ایسے "موجد للممکنات" (ہر ممکن چیز کو وجود بخشنے والے) کو ثابت کرنے پر مجبور کر دیتی جو اپنی ذات میں واجب الوجود ہو اور مخلوقات کی مشابہت سے پاک ہو۔ یا (محذوف مفعول) یہ ہے کہ "وہ (جھوٹے معبود) اللہ کے مماثل نہیں ہیں اور نہ ہی اس جیسا کچھ کر سکتے ہیں"، جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: "هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ" (کیا تمہارے شریکوں میں سے کوئی ہے جو ان میں سے کوئی کام کر سکے؟)۔ اس (دوسری) تاویل کے مطابق، اس کا مقصد توبیخ (سرزنش) اور تثریب (ملامت) ہے، نہ کہ حکم کو صرف انہی لوگوں پر محدود کرنا، کیونکہ عالم (جاننے والا) اور وہ جاہل جو علم حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، دونوں شرعی احکام کے مکلّف ہونے میں برابر ہیں۔

تشریح؛

مصنف (امام بیضاویؒ) یہاں اس سوال پر روشنی ڈال رہے ہیں کہ اللہ کے سوا جن معبودوں کی پوجا کی جاتی ہے، انہیں قرآن میں "أنداد" (ہمسر یا شریک) کیوں کہا گیا، حالانکہ مشرکین یہ دعویٰ نہیں کرتے تھے کہ یہ بت اللہ کے برابر ہیں یا اس سے جھگڑتے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دراصل مشرکین کی حالت پر ایک تہکّم (طنز) اور ان پر ایک قسم کی مذمت ہے، کیونکہ ان کے عمل نے ان بتوں کو اللہ کے برابر ٹھہرانے کے مترادف بنا دیا تھا۔ اس نکتے کی تائید میں وہ جاہلیت کے موحد زید بن عمرو بن نفیل کا قول پیش کرتے ہیں۔

معبودانِ باطل کو "أنداد" کہنے کا بلاغی مقصد؛

مصنفؒ فرماتے ہیں: "وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله (أنداداً)۔" "اور اللہ کے سوا جن چیزوں کی مشرک پوجا کرتے ہیں، انہیں 'أنداد' (ہمسر) نام دینا (قرآن کی بلاغت کا حصہ ہے)۔" "وما زعموا أنها تساويه في ذاته وصفاته ولا أنها

تخالفه في أفعاله۔ " (انہیں 'أنداد' اس لیے نہیں کہا گیا کہ مشرکین یہ) دعویٰ کرتے تھے کہ وہ (بت) اللہ کی ذات اور صفات میں اس کے برابر ہیں، اور نہ ہی یہ (دعویٰ کرتے تھے) کہ وہ اس کے افعال (کاموں) میں اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ (یعنی مشرکین اللہ کو سب سے بڑا مانتے تھے، اور بتوں کو صرف سفارشی یا وسیلہ سمجھتے تھے۔ وہ صراحتاً بتوں کو اللہ کا برابر نہیں کہتے تھے۔)

"لأنهم لما تركوا عبادته إلى عبادتها، وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد أنها ذوات واجبة بالذات، قادرة على أن تدفع عنهم بأس الله، وتمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير، فتهكم بهم وشنع عليهم بأن جعلوا أنداداً لمن يمتنع أن يكون له ند۔"

(پھر انہیں 'أنداد' کیوں کہا گیا؟) اس لیے کہ جب انہوں نے اللہ کی عبادت چھوڑ کر ان (بتوں) کی عبادت کی، اور انہیں 'آلہۃ' (معبود) کا نام دیا، تو ان کی حالت ان لوگوں کی حالت سے مشابہ ہو گئی جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ (بت) بذاتِ خود واجب الوجود ہیں، اللہ کے عذاب کو ان سے دور کرنے پر قادر ہیں، اور انہیں وہ خیر عطا کر سکتے ہیں جو اللہ نے ان کے لیے نہیں چاہا۔ " پس، (قرآن نے) ان پر تہکّم (طنز) کیا اور انہیں 'شَنَّعَ' (مذمت) کی کہ انہوں نے اس ہستی کے لیے 'أنداد' (ہمسر) بنائے جس کے لیے کوئی ہمسر ہو ہی نہیں سکتا۔

"وضاحت:

مصنفؒ یہاں ایک اہم بلاغی نکتہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن نے مشرکین کے عمل کو اس کی آخری حد تک پہنچا کر دکھایا ہے۔ اگرچہ مشرکین اپنے بتوں کو صراحتاً اللہ کا برابر نہیں کہتے تھے، لیکن ان کی عبادت کرنا، ان سے مدد مانگنا، اور انہیں اللہ کے عذاب سے بچانے والا سمجھنا، درحقیقت انہیں اللہ کے ہمسر (ند) بنانے کے مترادف ہے۔ قرآن نے اسی باطنی اور عملی شرک کو 'أنداد' کہہ کر نمایاں کیا ہے، تاکہ ان پر طنز کیا جا سکے اور ان کے فعل کی سنگینی کو واضح کیا جا سکے۔

زید بن عمرو بن نفیل کا شعری استدلال اور مقصد

اس بات کی تائید میں مصنفؒ جاہلیت کے موحد زید بن عمرو بن نفیل کا قول (شعر) پیش کرتے ہیں:

أَرَبّاً واحِداً أَمْ أَلْفَ رَبٍّ ... أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمَتِ الأُمُورُ

تَرَكْتُ اللاتَ والعُزّى جَمِيعاً ... كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ البَصِيرُ

شعر کی تشریح:

"کیا ایک رب کی عبادت کروں یا ہزاروں ربوں کی؟... جب معاملات تقسیم ہو جائیں (یعنی جب مشکل وقت آئے یا انتخاب کرنا پڑے)۔" (یہاں شاعر نے اپنے دور کی مشرکانہ صورتحال کو بیان کیا ہے کہ لوگ مختلف خداؤں میں بٹے ہوئے تھے اور وہ اس پر سوال اٹھا رہا ہے۔) "میں نے لات اور عزیٰ دونوں کو چھوڑ دیا... ایسے ہی کرتا ہے وہ شخص جو بصیرت والا (حقیقت کو پہچاننے والا) ہو۔" (زید بن عمرو نے اپنے دور کے دو بڑے بتوں 'لات' اور 'عزیٰ' کو ترک کر کے توحید کو اپنایا تھا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے صحیح راستہ پہچانا۔)

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اگرچہ مشرکین اپنے بتوں کو 'ند' نہیں کہتے تھے، لیکن حقیقت میں توحید کا مطلب یہی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی اور ہستی ایسی نہیں جو اس کے مقام و مرتبہ میں شریک ہو یا اس کے برابر ہو۔ زید بن عمرو بن نفیل نے اپنے

اشعار میں 'رب' (اللہ) کے مقابلے میں لات و عزیٰ کو چھوڑنے کا جو ذکر کیا ہے، وہ اس بات کی عملی مثال ہے کہ ایک بصیرت والا شخص اللہ کے سوا کسی کو معبود نہیں بناتا، کیونکہ اللہ کا کوئی حقیقی 'ند' ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ شعر مشرکین کے باطل دعووں کی نفی کرتا ہے اور توحید کی حقانیت کو بیان کرتا ہے۔

"تعلمون" میں موجود ضمیر اور اس کا معنوی مفہوم

مصنفؒ آیت (وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ) (اور تم جانتے ہو) میں "تعلمون" کے ضمیر پر بھی بحث کرتے ہیں:

"وأنتم تعلمون حال من ضمير فلا تجعلوا، ومفعول تعلمون مطروح، أي: وحالكم أنكم من أهل العلم والنظر وإصابة الرأي، فلو تأملتم أدنى تأمل اضطر عقلكم إلى إثبات موجد للممكنات منفرد بوجوب الذات، متعال عن مشابهة المخلوقات۔

""اور 'انتم تعلمون' میں 'تم' کی ضمیر 'فلا تجعلوا' میں موجود ضمیر (یعنی منافقین) کی حالت سے ہے۔""اور 'تعلمون' کا مفعول محذوف (مطروح) ہے۔""یعنی: تمہاری حالت یہ ہے کہ تم علم، غور و فکر، اور صحیح رائے رکھنے والے لوگ ہو۔""پس، اگر تم ادنیٰ سا بھی غور کرتے تو تمہاری عقل تمہیں اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور کر دیتی کہ ایک ایسا 'مُوجِد' (وجود بخشنے والا) ہے جو تمام ممکنات (مخلوقات) کو وجود دینے والا ہے، جو اپنی ذات میں 'واجب الوجود' (بذات خود موجود) ہے، اور مخلوقات کی مشابہت سے پاک ہے۔

""أو منوى وهو أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله سبحانه وتعالى: ﴿هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾۔"

"یا (محذوف مفعول) وہ ہے جو ذہن میں موجود ہے (منوی)، یعنی: تم یہ جانتے ہو کہ وہ (بت) اللہ کے مماثل نہیں ہیں اور نہ ہی اس کے جیسا کوئی کام کر سکتے ہیں۔""جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ (کیا تمہارے شریکوں میں سے کوئی ایسا ہے جو ان (اللہ کے) کاموں میں سے کچھ بھی کر سکے؟)"

ملامت اور سرزنش:

"وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب، لا تقييد الحكم وقصره عليه، فإن العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في التكليف۔"

"اور اس (دوسرے قول) پر، اس (آیت) کا مقصد توبیخ (سرزنش) اور تثریب (ملامت) کرنا ہے، نہ کہ حکم (یعنی شرک کی ممانعت) کو ان (جاننے والوں) پر محدود کرنا۔""کیونکہ جاننے والا اور وہ جاہل جسے علم حاصل کرنے کی قدرت ہو، دونوں تکلیف (شرعی احکامات کی پابندی) میں برابر ہیں۔"

آیات ۲۲-۲۱ کا خلاصہ

واعلم إن مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى، والنهي عن الإشراك به تعالى، والإشارة إلى ما هو العلة والمقتضى. وبيانه أنه رتب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية إشعاراً بأنها العلة لوجوبها، ثم بين ربوبيته بأنه تعالى خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون إليه في معاشهم من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس، فإن الثمرة أعم من المطعوم، والرزق أعم من المأكول والمشروب. ثم لما كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى، رتب تعالى عليها النهي عن الإشراك به، ولعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع ما دل عليه

الظاهر وسيق فيه الكلام، الإشارة، إلى تفصيل خلق الإنسان وما أفاض عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل، فمثل البدن بالأرض، والنفس بالسماء، والعقل بالماء، وما أفاض عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بواسطة استعمال العقل للحواس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية، بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والأرضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار، فإن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حد مطلعاً.

ترجمہ؛

اور جان لو کہ ان دو آیات (البقرہ ۲۱ و ۲۲) کا مضمون (خلاصہ) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی عبادت کا حکم ہے' اور اس (اللہ) کے ساتھ شرک سے ممانعت ہے' اور اس چیز کی طرف اشارہ ہے جو (عبادت و ممانعت شرک کی) علت (سبب) اور مقتضیٰ (تقاضا) ہے۔ اور اس (مضمون) کا بیان یہ ہے کہ اس (اللہ) نے عبادت کے حکم کو صفتِ ربوبیت (اللہ کے رب ہونے) پر مرتب (مبنی) کیا۔ یہ بتانے کے لیے کہ وہی (ربوبیت) اس کے (عبادت کے) واجب ہونے کی علت ہے۔ پھر اس (اللہ) نے اپنی ربوبیت کو اس طرح واضح کیا کہ وہ (اللہ) ان (انسانوں) کا خالق ہے اور ان کے اصول (آباؤ اجداد) کا خالق ہے' اور اس چیز کا (خالق ہے) جس کی انہیں اپنے معاش (روزمرہ زندگی) میں ضرورت پڑتی ہے :رہنے کی جگہ (زمین)' چھت (آسمان)' کھانے کی چیزیں اور پہننے کی چیزیں (یعنی رزق جو ثمرات سے حاصل ہوتا ہے)۔ پس بیشک ثمرہ (پھل) مطعوم (کھائی جانے والی چیز) سے زیادہ عام ہے' اور رزق ماکول و مشروب (کھائی اور پی جانے والی چیزوں) سے زیادہ عام ہے۔ پھر جب یہ امور جو اس (اللہ) کے سوا کوئی اور انجام نہیں دے سکتا' اس (اللہ) کی وحدانیت (ایک ہونے) پر گواہ ہیں' تو اس (اللہ) تعالیٰ نے ان (گواہیوں) پر شرک سے ممانعت کو مرتب (مبنی) کیا۔ اور شاید (اللہ) سبحانہ و تعالیٰ نے آخری آیت (البقرہ ۲۲) میں' جو ظاہر پر دلالت کرتی ہے اور جس میں کلام اسی (ظاہر) انداز میں جاری ہوا ہے' اس (ظاہر معنی) کے ساتھ ساتھ انسان کی تخلیق کی تفصیل اور جو معانی اور صفات اس پر عطا فرمائیں' اس کی طرف اشارہ کیا ہو' تمثیل کے طریقے پر۔ پس (اس علامتی تفسیر میں) اس (اللہ) نے بدن (جسم) کو زمین سے' اور نفس (جان) کو آسمان سے' اور عقل کو پانی سے' اور وہ عملی اور نظری فضائل جو عقل کے حواس کے ذریعے استعمال' اور نفسانی و بدنی قوتوں کے ملاپ سے حاصل ہوتے ہیں' ان کو ان پھلوں سے (تشبیہ دی) جو فاعل مختار (اللہ) کی قدرت سے فاعل آسمانی قوتوں (نفس' عقل) اور قابل (قبول کرنے والی) زمینی قوتوں (بدن' حواس) کے ملاپ سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس بیشک ہر آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے' اور ہر حد (ظاہری معنی) کا ایک مطلع (باطنی معنی' گہرا اشارہ) ہوتا ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی ابتدائی آیات میں بیان کردہ عبادت' توحید اور اللہ کی ربوبیت کے گہرے تعلق کا نچوڑ پیش کرتے ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی تخلیقی قدرت اور نعمتوں کا ذکر فرما کر اپنی عبادت کا حکم دیا اور شرک سے منع فرمایا۔ اس کے ساتھ ہی' وہ ان آیات میں ایک باطنی (اشاراتی) مفہوم کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں' جہاں انسان کی خلقت اور اس کے اندرونی کمالات کو کائنات کی تخلیق سے تشبیہ دی گئی ہے۔

آیات کا بنیادی مقصد : عبادت اور توحید

واعلم إن مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى، والنهي عن الإشراك به تعالى، والإشارة إلى ما هو

العلة والمقتضی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو! ان دونوں آیات (یعنی

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ")

کا بنیادی مضمون یہ ہے: اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی عبادت کا حکم دینا۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک سے منع کرنا۔ اور اس چیز کی طرف اشارہ کرنا جو عبادت اور توحید کی علت (وجہ) اور تقاضا ہے۔

ربوبیت سے عبادت کا استدلال؛

وبيانه أنه رتب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية إشعاراً بأنها العلة لوجوبها، ثم بين ربوبيته بأنه تعالى خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون إليه في معاشهم من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس، فإن الثمرة أعم من المطعوم، والرزق أعم من المأكول والمشروب۔

مصنفؒ وضاحت کرتے ہیں کہ اس کا بیان یوں ہے: اللہ تعالیٰ نے عبادت کا حکم اپنی صفتِ "ربوبیت" پر مرتب کیا۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ ربوبیت ہی عبادت کے وجوب کی بنیادی علت ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی ربوبیت کو واضح فرمایا کہ وہ (اللہ) تمہارا خالق ہے، تمہارے آباؤ اجداد کا خالق ہے، اور ان تمام چیزوں کا خالق ہے جن کی تمہیں اپنی زندگی میں ضرورت پڑتی ہے، جیسے: مقلة (زمین کی بنیاد)۔ مظلة (آسمان کی چھت)۔ مطاعم (کھانے کی چیزیں)۔ ملابس (پہننے کی چیزیں)۔ مصنفؒ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ "الثمرة" (پھل) "المطعوم" (کھانے کی چیز) سے زیادہ عام ہے (ہر پھل کھایا نہیں جاتا)۔ اور "الرزق" (رزق) "المأکول والمشروب" (کھانے اور پینے کی چیز) سے زیادہ عام ہے (رزق میں لباس، مکان وغیرہ بھی شامل ہیں)۔

توحید کا لازمہ اور شرک سے ممانعت؛

ثم لما كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى، رتب تعالى عليها النهي عن الإشراك به، ولعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسيق فيه الكلام، ،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ تمام امور — جن پر اللہ کے سوا کوئی اور قادر نہیں — اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر گواہ ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر شرک سے ممانعت کو مرتب فرمایا۔ یعنی جو رب کائنات کا خالق و مالک اور رازق ہے، اسی کی عبادت کی جائے، کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرایا جائے۔

آیت کا باطنی مفہوم (اشاراتی تفسیر) :

مصنفؒ اشارہ کرتے ہیں کہ شاید اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے آخری آیت (یعنی زمین، آسمان، پانی اور پھلوں کا ذکر) کے ذریعے، ظاہری معنی اور گفتگو کے مرکزی موضوع کے ساتھ ساتھ، انسان کی خلقت کی تفصیل اور اس پر نازل ہونے والی معانی (باطنی کیفیات) اور صفات کی طرف بھی تمثیلی انداز میں اشارہ فرمایا ہے۔ یہ باطنی تفسیر درج ذیل ہے: بدن (جسم) کو زمین (الأرض) سے تشبیہ دی گئی۔ نفس (روح/ذات) کو آسمان (السماء) سے تشبیہ دی گئی۔ عقل کو پانی (الماء) سے تشبیہ دی گئی۔ اور جو عملی اور نظری فضائل انسان کو حاصل ہوتے ہیں، جو عقل کے حواس کے استعمال، اور نفسانی و جسمانی قوتوں کے باہمی امتزاج کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں، انہیں "ثمرات"

(پھلوں) سے تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ پھل گویا آسمانی (فاعل) قوتوں اور زمینی (منفعل) قوتوں کے باہمی امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں' اور یہ سب قادر و مختار ذات (اللہ) کی قدرت سے ہوتا ہے۔

قرآن کی جامعیت :

آخر میں مصنفؒ فرماتے ہیں :"فإن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حد مطلعاً" (یقیناً ہر آیت کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن ہوتا ہے' اور ہر حد کا ایک مطلع (آغاز و انجام) ہوتا ہے)۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قرآنی آیات میں صرف ظاہری معانی ہی نہیں ہوتے بلکہ گہرے روحانی اور اشاراتی مفاہیم بھی پوشیدہ ہوتے ہیں۔

[سورة البقرة (2) :آية 23]

قرآن کا چیلنج :اعجاز کی دلیل

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ لما قرر وحدانيته تعالى وبين الطريق الموصل إلى العلم بها، ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو القرآن المعجز بفصاحته التي بذت فصاحة كل منطيق وإفحامه، من طولب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وإفراطهم في المضادة والمضارة، وتهالكهم على المعازة والمعارة، وعرف ما يتعرف به إعجازه ويتيقن أنه من عند الله كما يدعيه. مِنْ مِثْلِهِ صفة سورة أي :بسورة كائنة من مثله، والضمير لما نزلنا، و (من) للتبعيض أو للتبيين. وزائدة عند الأخفش أي بسورة مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم. أو لعبدنا، و (من) للابتداء أي :بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم.

ترجمہ؛

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ (اور اگر تم اس (کتاب) کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کی ہے' تو اس جیسی ایک سورت لے آؤ)' جب اس (اللہ) نے اپنی وحدانیت کو ثابت کیا اور اس کے علم تک پہنچنے کا راستہ بیان کیا' تو اس کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جو محمد ﷺ کی نبوت پر حجت (دلیل) ہے۔ اور وہ ہے قرآن' جو اپنی فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ ہے۔ (اس کی فصاحت) نے ہر فصیح و بلیغ شخص کی فصاحت کو پیچھے چھوڑ دیا اور انہیں خاموش کر دیا۔ (یہ اعجاز تب ظاہر ہوا) جب اسے (قرآن کو) مقابل لانے کا چیلنج دیا گیا فصیح عربوں کے ماہر خطیبوں کو' ان کی کثرت' مخالفت اور نقصان پہنچانے میں ان کی شدت' اور مقابلہ اور برابری کرنے پر ان کے مر مٹنے کے باوجود۔ اور (آیت نے) وہ طریقہ بتایا جس سے اس (قرآن) کا معجزہ ہونا پہچانا جاتا ہے اور یقین آجاتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے' جیسا کہ وہ (نبی ﷺ) دعویٰ کرتے ہیں۔ مِنْ مِثْلِهِ (اس جیسا/اس کی مانند)' یہ "سُورَةٍ" (سورت) کی صفت (تعریفی کلمہ) ہے۔ یعنی :ایک ایسی سورت لاؤ جو اس جیسی ہو۔ اور اس (مِثْلِهِ) میں موجود ضمیر "ہ" کا مرجع "مِمَّا نَزَّلْنَا" (جو ہم نے نازل کیا یعنی قرآن) ہے۔ اور "مِنَ" (مِثْلِهِ میں) تبعیض (بعض، کچھ حصہ) کے لیے ہے یا تبیین (واضح کرنے) کے لیے۔ اور (مِنَ) زائدہ (اضافی) ہے اخفش (ایک نحوی) کے نزدیک۔ یعنی :ایک ایسی سورت لاؤ جو عظیم قرآن کے مشابہ ہو بلاغت اور حسن نظم میں۔ یا (ضمیر "ہ" کا مرجع) "عَبْدِنَا" (ہمارے بندے یعنی نبی کریم ﷺ) ہے۔ اور اس صورت میں "مِنَ" ابتداء (آغاز) کے لیے ہے۔ یعنی :ایک ایسی سورت لاؤ جو اس (نبی ﷺ) کی حالت والے شخص سے صادر ہوئی ہو' اس اعتبار سے کہ وہ بشر ہیں' اُمّی (ان

پڑھ) ہیں، جنہوں نے کتابیں نہیں پڑھیں اور نہ ہی علم سیکھا ہے۔ (پس اگر تم اس جیسے شخص سے ایسی سورت لا سکو تو لاؤ)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ" (اور اگر تم اس کلام کی بابت شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا ہے، تو اس جیسی ایک سورت لے آؤ) کی بلاغی اور کلامی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس آیت کو نبی اکرم ﷺ کی نبوت پر قرآنی معجزے کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، اور اس کی بے نظیر فصاحت و بلاغت کو نمایاں کرتے ہیں۔

تحدی (چیلنج) کا پس منظر اور مقصد؛

لما قرر وحدانيته تعالى وبين الطريق الموصل إلى العلم بها، ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو القرآن المعجز بفصاحته التي بذت فصاحة كل منطيق وإفحامه، ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدانیت (یکتائی) کو ثابت فرمایا اور اس تک پہنچنے کا راستہ (یعنی مخلوقات میں غور و فکر) بیان کیا، تو اس کے فوراً بعد نبی اکرم ﷺ کی نبوت پر دلیل کا ذکر کیا، اور وہ دلیل ہے قرآن کریم۔

قرآن کا اعجاز:

قرآن اپنے اندر ایسی فصاحت و بلاغت کا معجزہ رکھتا ہے جس نے ہر فصیح و بلیغ شخص کی فصاحت کو پیچھے چھوڑ دیا۔

عربوں کی عاجزی:

اس نے ان تمام عرب خطباء کو عاجز کر دیا جنہیں اس (قرآن) کا مقابلہ کرنے کا چیلنج دیا گیا تھا۔ یہ عرب خطباء وہ تھے جو فصاحت و بلاغت میں اپنی مثال آپ تھے۔

مخالفت کے باوجود عجز:

یہ سب کچھ ان کی کثرتِ تعداد کے باوجود، اور ان کی انتہائی شدید مخالفت اور دشمنی کے باوجود (کہ وہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کے لیے ہر حد تک جاتے تھے) ہوا۔ وہ قرآن کے مقابلے اور برابری کرنے کے لیے ہر ممکن کوشش کرتے تھے، لیکن عاجز رہے۔ اعجاز کی پہچان: اس آیت کے ذریعے اللہ نے وہ طریقہ بھی بتایا جس سے قرآن کے معجزہ ہونے کو پہچانا جا سکتا ہے اور یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، جیسا کہ آپ ﷺ دعویٰ فرماتے تھے۔

"مِنْ مِثْلِهِ" کا مفہوم اور نحوی حیثیت؛

مِنْ مِثْلِهِ صفة سورة أي: بسورة كائنة من مثله، والضمير لما نزلنا، و (من) للتبعيض أو للتبيين۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "مِنْ مِثْلِهِ" (اس جیسی) کا جملہ "سورة" (سورت) کی صفت (خاصیت) ہے۔ گویا اللہ نے فرمایا: "ایسی سورت لاؤ جو اس کے جیسی ہو"۔

ضمیر کا مرجع:

یہاں "مِثْلِهِ" میں موجود ضمیر (ہُ) کا مرجع "نَزَّلْنَا" (جو کچھ ہم نے نازل کیا) ہے، یعنی قرآن۔ "مِنْ" کا معنی: یہاں "مِنْ" (سے) کا لفظ "تبعیض" (بعض کو ظاہر کرنے) کے لیے ہو سکتا ہے (یعنی اس (قرآن) کے بعض حصے جیسی سورت)، یا "تبیین" (وضاحت) کے لیے ہو سکتا ہے (یعنی ایسی سورت جو اسی نوعیت سے ہو جس نوعیت کا یہ قرآن ہے)۔

"مِنۡ مِثۡلِہٖ" کی دیگر تفسیریں؛

وزائدة عند الأخفش أي بسورةٍ مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم. أو لعبدنا، و (من) للابتداء أي: بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم.

مصنفؒ "مِنۡ مِثۡلِہٖ" کی دو مزید تفاسیر بیان کرتے ہیں:

"من" زائدہ ہونا:

اخفش (نحوی) کے نزدیک یہاں "مِنۡ" (سے) زائدہ (اضافی) ہے۔اس صورت میں معنی ہوگا: "ایک ایسی سورت لاؤ جو عظیم قرآن کے مماثل ہو بلاغت اور حسنِ نظم میں"۔

ضمیر کا مرجع "عبدنا" ہونا:

یا "مِثۡلِہٖ" میں ضمیر کا مرجع "عَبۡدِنَا" (ہمارے بندے) ہو سکتا ہے' اور "مِنۡ" (سے) ابتداء (آغاز) کے لیے ہو۔اس صورت میں معنی ہوگا: "ایک ایسی سورت لاؤ جو ایسے شخص کی طرف سے ہو جو نبی اکرم ﷺ کی حالت پر ہو' یعنی ایسا بشر ہو جو اُمی (ان پڑھ) ہو' جس نے نہ کتابیں پڑھی ہوں اور نہ ہی علوم حاصل کیے ہوں"۔

"من مثلہ": ضمیر کا مرجع اور ترجیحی قول

أو صلة فَأْتُوا، والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم، والرد إلى المنزل أوجه لأنه المطابق لقوله تعالى: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنۡ مِثۡلِهِ ولسائر آيات التحدي، ولأن الكلام فيه لا في المنزل عليه فحقه أن لا ينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم، ولأن مخاطبة الجم الغفير بأن يأتوا بمثل ما أتى به واحد من أبناء جلدتهم أبلغ في التحدي من أن يقال لهم: ليأت بنحو ما أتى به هذا آخر مثله، ولأنه معجز في نفسه لا بالنسبة إليه لقوله تعالى: قُلۡ لَئِنِ اجۡتَمَعَتِ الۡإِنۡسُ وَالۡجِنُّ عَلَى أَنۡ يَأۡتُوا بِمِثۡلِ هٰذَا الۡقُرۡآنِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِ. ولأن رده إلى عبدنا يوهم إمكان صدوره ممن لم يكن على صفته، ولا يلائمه قوله تعالى.

ترجمہ؛

یا (پہلے بیان کردہ صفت ہونے کے علاوہ' "مِنۡ مِثۡلِہٖ") "فَأۡتُوا" (لے آؤ) کے لیے صلہ (فعل سے متعلق) ہے۔اور (اگر یہ صلہ ہو تو) ضمیر (ہ) کا مرجع العبد (بندہ یعنی نبی کریم ﷺ) ہے۔اور (لیکن) اس (ضمیر) کو المنزل (نازل شدہ چیز یعنی قرآن) کی طرف لوٹانا زیادہ بہتر (اوجہ) ہے۔اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَأۡتُوا بِسُوۡرَةٍ مِنۡ مِثۡلِہٖ" (اس جیسی ایک سورت لے آؤ) اور چیلنج (تحدی) کی دیگر تمام آیات سے مطابق ہے۔اور اس لیے کہ کلام (گفتگو) اس (قرآن) کے بارے میں ہے نہ کہ اس کے بارے میں جس پر وہ نازل ہوا (نبی ﷺ)' پس اس (قرآن) کا حق ہے کہ وہ اس (ضمیر کے مرجع ہونے) سے جدا نہ ہو' تاکہ ترتیب اور نظم درست رہے۔اور اس لیے کہ ایک بڑی جماعت (جم غفیر) کو اس چیز جیسا لانے کا چیلنج دینا جو ان ہی کی نسل کے ایک شخص نے پیش کی ہے' چیلنج (تحدی) میں اس سے زیادہ بلیغ (اثر انگیز) ہے کہ انہیں یہ کہا جائے: "اس جیسا کوئی دوسرا شخص اس جیسی چیز لائے جو اس شخص نے لائی ہے۔" اور اس لیے کہ وہ (قرآن) اپنے آپ میں معجزہ ہے' صرف اس (نبی ﷺ) کی نسبت سے نہیں۔ (یعنی اس کا معجزہ ہونا صرف نبی ﷺ کے اُمّی ہونے کی وجہ سے نہیں)۔اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "کہہ دو کہ اگر تمام انسان اور جن اس بات پر اکٹھے ہو جائیں

کہ اس قرآن جیسا لے آئیں تو وہ اس جیسا ہرگز نہ لا سکیں گے" (سورۃ الاسراء آیت ۸۸)۔اور اس لیے کہ اس (ضمیر) کو ہمارے بندے (نبی ﷺ) کی طرف لوٹانا اس وہم (خیال) کو پیدا کرتا ہے کہ شاید اس (قرآن) کا صادر ہونا ایسے شخص سے ممکن ہو جو ان (نبی ﷺ کی اُمّی ہونے والی) صفت پر نہ ہو (یعنی کوئی پڑھا لکھا شخص شاید ایسا کلام بنا سکے)، اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے فرمان (جیسے الاسراء آیت ۸۸) سے مطابقت نہیں رکھتی۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں "مِنۡ مِّثۡلِهٖ" (اس جیسی) میں موجود ضمیر (ہٗ) کے مرجع پر مزید تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ وہ مختلف آراء کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس ضمیر کا تعلق قرآن (المنزل) سے ہے نہ کہ نبی اکرم ﷺ (العبد) سے۔ یہ بحث قرآنی اعجاز کی نوعیت اور تحدی (چیلنج) کی بلاغت کو سمجھنے میں کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔

"مِنۡ مِّثۡلِهٖ" میں ضمیر کے ممکنہ مراجع:

أو صلة فَأۡتُوا، والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم، والرد إلى المنزل أوجه لأنه المطابق لقوله تعالى: فَأۡتُوا بِسُورَةٍ مِّنۡ مِّثۡلِهٖ ولسائر آيات التحدي، ولأن الكلام فيه لا في المنزل عليه فَحَقه أن لا ينفكَ عنه ليتسق الترتيب والنظم.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "مِنۡ مِّثۡلِهٖ" فَأۡتُوا (تم لے آؤ) کے صلہ (متعلق) کے طور پر بھی ہو سکتا ہے۔اس صورت میں ضمیر (ہٗ) کا مرجع عبد (محمد ﷺ) ہو سکتا ہے۔تاہم، مصنفؒ اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس ضمیر کو "المنزل" (یعنی قرآن) کی طرف لوٹایا جائے۔ اس کے لیے وہ درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

مطابقتِ قرآنی :

یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان : "فَأۡتُوا بِسُورَةٍ مِّنۡ مِّثۡلِهٖ" (یعنی اس کے جیسے سے سورت لاؤ) کے مطابق ہے، اور قرآن میں موجود تحدی کی دیگر تمام آیات کے بھی مطابق ہے۔ (یہ آیت "مثل" کو "المنزل" یعنی قرآن کے لیے استعمال کرتی ہے)۔

سیاقِ کلام :

گفتگو کا موضوع "المنزل" (قرآن) ہے نہ کہ "المنزل علیہ" (محمد ﷺ)۔ لہٰذا، ضمیر کا مرجع بھی وہی ہونا چاہیے تاکہ کلام میں تسلسل اور نظم برقرار رہے۔

بلاغتِ تحدی :

ایک بڑی جماعت (انسانوں) کو یہ چیلنج دینا کہ وہ ایسی چیز لے آئیں جو ان کے اپنے ایک ہم جنس شخص (یعنی رسول اللہ ﷺ) نے پیش کی ہے، یہ زیادہ موثر اور بلیغ تحدی ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ "کوئی دوسرا شخص بھی اس جیسا کچھ لے آئے" اتنا بلیغ نہیں ہے۔

اعجاز کا ذاتی ہونا :

قرآن کا اعجاز اس کی اپنی ذات میں ہے، نہ کہ اس کے نازل ہونے والے شخص (محمد ﷺ) کے اعتبار سے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : "قُلۡ لَّئِنِ اجۡتَمَعَتِ الۡاِنۡسُ وَالۡجِنُّ عَلٰۤى اَنۡ يَّاۡتُوۡا بِمِثۡلِ هٰذَا الۡقُرۡاٰنِ لَا يَاۡتُوۡنَ بِمِثۡلِهٖ" (کہہ دو! اگر انسان اور جنات سب مل جائیں کہ اس قرآن جیسا لے آئیں، تو وہ اس جیسا نہیں لا سکیں گے)۔ یہ آیت واضح کرتی ہے کہ اعجاز قرآن کی اپنی صفت ہے۔

غلط فہمی کا احتمال :

اگر ضمیر کو "عبدنا" (ہمارے بندے) کی طرف لوٹایا جائے تو یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ (قرآن جیسا کلام) ایسے شخص سے بھی صادر ہو سکتا ہے جو آپ ﷺ جیسی صفات (یعنی ان پڑھ یا امّی ہونے) کا حامل نہ ہو۔ حالانکہ قرآن کا اعجاز اس کی ذاتی بلاغت کی وجہ سے ہے، نہ کہ صرف اس کے نازل ہونے والے شخص کی خصوصیات کی وجہ سے۔ اور یہ تفسیر اگلی آیت کے مفہوم کے بھی مناسب نہیں۔

مقابلے کے لیے نصرت طلب کرنا

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ فإنه أمر بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم. والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر، أو القائم بالشهادة، أو الناصر، أو الإمام. وكأنه سمي به لأنه يحضر النوادي وتبرم بمحضره الأمور، إذ التركيب للحضور، إما بالذات أو بالتصور، ومنه قيل: للمقتول في سبيل الله شهيد لأنه حضر ما كان يرجوه، أو الملائكة حضروه. ومعنى دُونِ أدنى مكان من الشيء ومنه تدوين الكتب، لأنه إدناء البعض من البعض، ودونك هذا أي: خذه من أدنى مكان منك، ثم استعير للرُتَب فقيل: زيد دون عمرو أي: في الشرف، ومنه الشيء الدون، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد وتخطي أمر إلى آخر، قال تعالى: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين. قال أمية: يا نفسُ مَا لَكِ دونَ اللهِ منْ واقِ أي إذا تجاوزت وقاية الله فلا يقيك غيره،

ترجمہ؛

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ (اور اللہ کے سوا اپنے گواہوں کو بلا لو)، پس بیشک یہ (اللہ کی طرف سے) حکم ہے کہ وہ ہر اس شخص سے مدد مانگیں جو ان کی نصرت کرے اور ان کی اعانت کرے۔ اور "الشُّهَدَاءُ" (گواہ/مددگار) شہید کی جمع ہے۔ یہ مختلف معانی میں آتا ہے: بمعنی حاضر، یا گواہی دینے والا، یا مددگار (ناصر)، یا امام (پیشوا)۔ اور گویا (مددگار کو) شہید اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ محفلوں اور جماعتوں میں حاضر ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں معاملات طے پاتے ہیں۔ کیونکہ اس لفظ کا بنیادی مادہ حاضر ہونے کے لیے ہے، خواہ وہ حاضری بذات خود ہو یا تصور میں۔ اور اسی سے (لفظ شہید) کہا جاتا ہے اللہ کی راہ میں قتل ہونے والے کو کہ وہ شہید ہے، اس لیے کہ وہ اس (جنت وغیرہ) میں حاضر ہوا جس کی وہ امید رکھتا تھا، یا فرشتے اس کے پاس حاضر ہوئے۔ اور "دُونِ" کا اصلی معنی کسی چیز کا سب سے نیچے کا مقام ہے۔ اور اسی سے ہے "تَدْوِينُ الْكُتُب" (کتابوں کو جمع کرنا)، کیونکہ اس میں بعض کو بعض کے قریب لانا ہوتا ہے۔ اور "دُونَكَ هَذَا" (یہ لے لو) کا معنی ہے: اسے اپنے سے سب سے قریب کی جگہ سے لے لو۔ پھر (دُونِ کو) مراتب (درجات) کے لیے بطور استعارہ استعمال کیا گیا۔ پس کہا جاتا ہے: زید عمر سے دُونِ ہے، یعنی شرف میں (کم)۔ اور اسی سے ہے "الشَّيءُ الدُّونُ" (کمتر چیز)۔ پھر اس میں وسعت دی گئی تو اسے کسی حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز کرنے اور ایک امر سے دوسرے امر کی طرف منتقل ہونے کے لیے استعمال کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "مؤمن کافروں کو دوست نہ بنائیں مؤمنوں کو چھوڑ کر" (سورۃ آل عمران آیت ۲۸)، یعنی وہ مؤمنوں کی ولایت (دوستی/حمایت) سے کافروں کی ولایت کی طرف تجاوز نہ کریں۔ امیہ (شاعر) نے کہا: "اے نفس! اللہ کے سوا تیرا کوئی بچانے والا نہیں" (یہاں دُونِ اللہ بمعنی اللہ کے سوا ہے)۔ اور آیت میں "مِنْ دُونِ اللَّهِ" کا معنی ہے: اللہ کے سوا، یا اللہ کی ولایت (دوستی/اختیار) کو تجاوز کر کے ان کی ولایت (اختیار) کی طرف جانا۔ پس (پوری جملے کا) معنی یہ ہے: اور تم ہر اس شخص سے

مدد مانگو جس سے تم مدد مانگتے ہو، اللہ کے سوا، قرآن کا مقابلہ کرنے میں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "وَادۡعُوا شُہَدَاءَکُم مِّن دُونِ اللّٰہِ" (اور اللہ کے سوا اپنے گواہوں کو بلا لو) کی تفسیری اور لغوی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود چیلنج کو واضح کرتے ہوئے "شہداء" اور "دون" کے الفاظ کے وسیع مفاہیم بیان کرتے ہیں۔

"شُہَدَاءَکُم" - مددگاروں کو پکارنے کا حکم؛

فإنه أمر بأن يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم. والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر، أو القائم بالشهادة، أو الناصر، أو الإمام.-

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دراصل حکم ہے کہ وہ (مخالفین) ہر اس شخص سے مدد مانگیں جو ان کی مدد کر سکتا ہے اور ان کا معاون بن سکتا ہے (اس تحدی میں کہ قرآن جیسی سورت لے آئیں)۔

"الشہداء" کے معانی :

"الشہداء" جمع ہے "شہید" کی، جو مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے:الحاضر :حاضر ہونے والا۔القائم بالشہادۃ :شہادت دینے والا۔الناصر :مددگار۔الإمام :پیشوا یا سردار۔"شہید" نام کی وجہ :گویا اسے "شہید" اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ محفلوں اور مجالس میں حاضر ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں امور طے پاتے ہیں، کیونکہ اس لفظ کا بنیادی لغوی مادہ "حضور" (حاضر ہونا) ہے۔ یہ حضور یا تو ذاتی طور پر ہوتا ہے یا تصوراتی طور پر۔ مجاہد کو شہید کہنا :اسی سے اللہ کی راہ میں قتل ہونے والے کو "شہید" کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنی موت کے وقت اس (جنت اور اللہ کی رضا) کو حاضر دیکھتا ہے جس کی وہ امید کر رہا تھا، یا فرشتے اس کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔

"مِّن دُونِ اللّٰہِ" - "دون" کا وسیع مفہوم؛

ومعنى دُونِ أدنى مكان من الشيء ومنه تدوين الكتب، لأنه إدناء البعض من البعض، ودونك هذا أي :خذه من أدنى مكان منك. ثم استعير للرُّتَب فقيل :زيد دون عمرو أي: في الشرف،

مصنفؒ "دون" کے لفظی اور استعاراتی معانی کی وضاحت کرتے ہیں:"دون" کا بنیادی معنی :"دون" کا معنی "کسی چیز سے قریب ترین جگہ" ہے۔اسی سے "تدوین الکتب" (کتابوں کو جمع کرنا) ہے، کیونکہ اس میں بعض (ورقوں/متن) کو بعض کے قریب لایا جاتا ہے۔اور جب کہا جاتا ہے :"دونک ہذا" (یہ لو) تو اس کا مطلب ہے :"اسے اپنے قریب ترین جگہ سے لے لو"۔

استعاراتی استعمال (مرتبے میں کمی) :

پھر یہ لفظ "مراتب" (درجات) کے لیے مستعار لیا گیا، اور کہا گیا :"زید دون عمرو" (زید عمرو سے کمتر ہے) یعنی شرف یا مرتبے میں۔ اسی سے "الشیء الدون" (گھٹیا چیز) کا استعمال ہے۔وسیع استعمال (حد سے تجاوز) :پھر اس کا استعمال مزید وسیع ہو گیا اور اسے ہر اس صورتحال کے لیے استعمال کیا جانے لگا جہاں ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز کیا جائے، یا ایک امر سے دوسرے امر کی طرف بڑھا جائے۔قرآن میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" (مومنوں کو چاہیے کہ وہ کافروں کو دوست نہ بنائیں، مومنوں کے علاوہ (یعنی مومنوں کو چھوڑ کر))۔اس کا مطلب ہے :"وہ مومنوں کی ولایت (دوستی) سے تجاوز کر کے کافروں کی ولایت کی طرف نہ جائیں"۔امیہ شاعر کا قول :

يا نفسُ مَا لَكِ دونَ اللهِ مِنْ واق

(اے نفس! اللہ کے سوا تمہارا کوئی بچانے والا نہیں)۔ اس کا معنی ہے: "اگر تم اللہ کی حفاظت سے تجاوز کر جاؤ تو تمہیں کوئی اور بچانے والا نہیں"۔ اس طرح یہ آیت مشرکین کو چیلنج دیتی ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ اپنے تمام مددگاروں، بتوں، پیشواؤں، یا کسی بھی ہستی کو بلا کر لائیں تاکہ وہ سب مل کر قرآن جیسی ایک سورت بنانے میں ان کی مدد کر سکیں۔ یہ تحدی ان کے شرک کی بے بنیادیت اور اللہ کی قدرتِ کاملہ کو واضح کرتی ہے۔

مقابلہ قرآن کے لیے نصرت و گواہی طلب کرنا

ومِنْ متعلقة ب ادْعُوا. والمعنى وَادْعُوا للمعارضة من حضركم، أو رجوتم معونته من إنسكم وجنكم وآلهتكم غير الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله. أو: وَادْعُوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بأن ما أتيتم به مثله، ولا تستشهدوا بالله فإنه من ديدن المبهوت العاجز عن إقامة الحجة. أو ب شُهَداءَكُمْ أي الذين اتخذتموهم مِن دُونِ الله أَوْلِيَاءَ وآلهة، وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة. أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم من قول الأعشى: تُرِيكَ القَذَى مِنْ دونِها وهي دُونَهُ ليعينوكم وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم. وقيل: مِنْ دُونِ اللّهِ أي من دون أوليائه، يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثله، فإن العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله.

ترجمہ:

اور "مِنْ" (مِنْ دُونِ اللّٰہِ میں) "ادْعُوا" (بلالو / پکارلو) سے متعلق (جڑا ہوا) ہے۔ اور (پوری جملے کا) معنی یہ ہے: اور تم (قرآن کا) مقابلہ کرنے کے لیے بلالو ہر اس شخص کو جو تمہارے پاس حاضر ہے، یا جس کی مدد کی تم امید رکھتے ہو، خواہ وہ تمہارے انسانوں میں سے ہو یا جنات میں سے، یا تمہارے معبودوں میں سے، سوائے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے۔ پس بیشک اس (قرآن) جیسا لانے پر اللہ کے سوا کوئی اور قادر نہیں۔ یا (ایک اور معنی یہ ہے کہ): اور تم اللہ کے سوا گواہوں کو بلالو جو تمہارے لیے گواہی دیں کہ جو (کلام) تم لائے ہو وہ اس (قرآن) جیسا ہے۔ اور اللہ کو گواہ نہ بناؤ، پس بیشک یہ اس شخص کا شیوہ ہے جو حیران زدہ ہو اور حجت (دلیل) قائم کرنے سے عاجز ہو۔ یا (مطلب) تمہارے "شُہَدَاءَ کُمْ" (تمہارے گواہوں) سے مراد ہے جنہیں تم نے اللہ کے سوا اولیاء (دوست / حمایتی) اور معبود بنا رکھا ہے، اور تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ وہ قیامت کے دن تمہارے لیے گواہی دیں گے۔ یا (مراد) وہ ہیں جو تمہارے دعویٰ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے سامنے تمہارے لیے گواہی دیں گے۔ (یہاں شاید "دون" کا استعمال شاعر اعشیٰ کے اس قول جیسا ہے: "وہ تمہیں تہ نشیں چیز دکھاتی ہے حالانکہ وہ (پانی) اس سے نیچے ہے")۔ (ان سب کو بلالو) تاکہ وہ تمہاری مدد کریں۔ اور ان (منکروں) کو یہ حکم دینا کہ وہ قرآن عظیم کا مقابلہ کرنے میں بے جان چیزوں سے مدد مانگیں، یہ ان پر انتہائی سرزنش اور تمسخر (مذاق) ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک اور قول ہے): "مِنْ دُونِ اللّٰہِ" کا معنی ہے اللہ کے اولیاء (دوستوں) کے سوا۔ یعنی فصیح عربوں کے ماہرین اور محفلوں کے سرداروں (مسلمانوں) کو بلالو تاکہ وہ تمہارے لیے گواہی دیں کہ جو تم لائے ہو وہ اس (قرآن) جیسا ہے۔ پس بیشک عقلمند شخص خود اپنے لیے یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ ایسی چیز کی صحت کی گواہی دے جس کا باطل ہونا واضح ہو چکا ہو اور جس کا نقص ظاہر ہو گیا ہو۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ" (اور اللہ کے سوا اپنے گواہوں کو بلالو) میں موجود "مِنْ دُونِ اللّٰہِ" کے نحوی اور تفسیری تعلقات کو واضح کرتے ہیں۔ وہ اس چیلنج کی بلاغت اور مشرکین کی بے بسی کو نمایاں کرتے ہوئے "شہداء" کے مفہوم کو وسعت دیتے ہیں۔

"مِنْ دُونِ اللّٰہِ" - متعدد ممکنہ تعلقات؛

ومِنْ متعلقة ب ادْعُوا. والمعنى وَادْعُوا للمعارضة من حضركم، أو رجوتم معونته من إنسكم وجنكم وآلهتكم غير الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "مِنْ" (سے/علاوہ) کا تعلق "ادْعُوا" (تم بلاؤ) سے ہے۔اس کا معنی یہ ہے :"تم (قرآن کے مقابلے کے لیے) ان سب کو بلاؤ جو تمہارے پاس موجود ہیں، یا جن سے تم مدد کی امید رکھتے ہو، خواہ وہ تمہارے انسان ہوں، تمہارے جن ہوں، یا تمہارے معبود ہوں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے علاوہ"۔یہ اس لیے کہ اللہ کے سوا کوئی بھی اس (قرآن) جیسا کلام نہیں لا سکتا۔

"شہداء" کی مزید تفاسیر اور تحدی کی بلاغت؛

أو :وَادْعُوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بأن ما أتيتم به مثله، ولا تستشهدوا بالله فإنه من ديدن المبهوت العاجز عن إقامة الحجة۔

مصنفؒ "شہداء" کے مفہوم اور "من دون اللہ" کے تعلق کی مزید وضاحتیں پیش کرتے ہیں: شہادت دینے والے :ایک معنی یہ ہے کہ :"اللہ کے علاوہ ان گواہوں کو بلاؤ جو تمہارے لیے اس بات کی گواہی دیں کہ جو (سورت) تم نے پیش کی ہے وہ اس (قرآن) جیسی ہے"۔اور اللہ کو گواہ نہ بناؤ، کیونکہ یہ عاجز اور بے بس شخص کا طریقہ ہے جو دلیل پیش کرنے سے قاصر ہو کر اللہ کو بطور گواہ پیش کرتا ہے۔ (یعنی یہ عاجزی کی علامت ہے کہ تم اس معاملے میں اللہ کو گواہ بناؤ، جبکہ تمہیں خود دلیل پیش کرنی ہے)۔اولیاء و معبودان :"أوب شُهَدَاءَكُمْ أي الذين اتخذ تموهم مِن دُونِ الله أَوْلِيَاءَ وآلهة، وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة۔" یا "مِنْ دُونِ اللّٰہِ" کا تعلق "شُهَدَاءَكُمْ" سے ہے، یعنی "تمہارے وہ گواہ جنہیں تم نے اللہ کے سوا ولی اور معبود بنا رکھا ہے، اور تم یہ گمان کرتے ہو کہ وہ قیامت کے دن تمہارے حق میں گواہی دیں گے"۔

دنیاوی گواہ :

"أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم من قول الأعشى :تُرِيكَ القَذَى مِنْ دونِها وهي دُونَهُ ليعينوكم وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم۔

"یا وہ گواہ جو تمہارے گمان کے مطابق اللہ کے سامنے تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔اس میں اعشیٰ شاعر کے قول سے مماثلت ہے :

تُرِيكَ القَذَى مِنْ دونِها وهي دُونَهُ

(وہ تمہیں اپنی ذات کے علاوہ سے تنکا دکھاتی ہے، حالانکہ وہ تنکا اس کے اپنے اندر ہی ہے)۔یہ تحدی اس لیے ہے تاکہ وہ (شہداء) تمہاری مدد کریں۔قرآن کے مقابلے میں جمادات سے مدد طلب کرنے کا حکم دینا، انتہائی سرزنش اور ان پر طنز ہے۔ (کیونکہ ان کے معبود یا مددگار جمادات ہیں، جن سے کسی قسم کی مدد کی امید نہیں)۔

فصیحوں کو گواہ بنانے کا امکان؛

وقيل :مِن مِنۡ دُونِ اللّٰهِ أي من دون أوليائه، يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم أن ما أتيتم به مثله، فإن العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله۔

مصنفؒ ایک اور قول بھی بیان کرتے ہیں: "مِنۡ دُونِ اللّٰهِ" سے مراد "اللہ کے اولیاء کے علاوہ" ہے۔اس سے مراد عرب کے فصحاء اور مجلسوں کے معزز لوگ ہیں، تاکہ وہ تمہارے لیے گواہی دیں کہ جو (سورت) تم نے پیش کی ہے وہ قرآن جیسی ہے۔تاہم، کوئی بھی عاقل شخص اپنے لیے یہ بات پسند نہیں کرے گا کہ وہ ایسی چیز کی صحت کی گواہی دے جس کا فساد اور بے اعتدالی واضح ہو چکی ہو۔ (یعنی فصحاء بھی قرآن کے اعجاز کے سامنے مجبور تھے اور جھوٹی گواہی نہیں دے سکتے تھے)۔

"إن كنتم صادقين" :سچائی کا دعویٰ اور اس کی حقیقت

إِنۡ كُنۡتُمۡ صادِقِينَ أنه من كلام البشر، وجوابه محذوف دل عليه ما قبله. والصدق :الإخبار المطابق، وقيل :مع اعتقاد المخبر أنه كذلك عن دلالة أو أمارة، لأنه تعالى كذب المنافقين في قولهم :إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ، لما لم يعتقدوا مطابقته، ورد بصرف التكذيب إلى قولهم نَشۡهَدُ، لأن الشهادة إخبار عما علمه وهم ما كانوا عالمين به.

ترجمہ؛

إِنۡ كُنۡتُمۡ صَادِقِينَ (اگر تم سچے ہو)، (یعنی اگر تم اپنے اس دعویٰ میں سچے ہو) کہ وہ (قرآن) انسان کا کلام ہے۔اور اس (شرط) کا جواب محذوف (حذف کیا گیا) ہے، جس پر ماقبل (پچھلا حصہ "فَأۡتُوا بِسُورَةٍ مِنۡ مِثۡلِهِ" - تو اس جیسی ایک سورت لے آؤ) دلالت کرتا ہے۔ (پس پورا معنی ہے :اگر تم سچے ہو کہ یہ انسان کا کلام ہے، تو اس جیسی ایک سورت لے آؤ)۔اور الصدق (سچائی / سچ بولنا) یہ ہے :وہ خبر (بات) دینا جو واقعے کے مطابق ہو۔اور کہا گیا ہے (ایک اور تعریف ہے) :(خبر دینا جو واقعے کے مطابق ہو) اس بات کے ساتھ کہ خبر دینے والا یہ عقیدہ بھی رکھتا ہو کہ وہ بات ایسی ہی ہے، کسی دلیل یا نشانی کی بنا پر۔ (اس دوسری تعریف کی دلیل یہ دی گئی کہ) اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول "إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ" (بیشک آپ اللہ کے رسول ہیں) میں جھوٹا قرار دیا (سورۃ المنافقون آیت ۱)، جب کہ وہ (یہ بات) واقعے کے مطابق ہونے کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔اور (اس دلیل پر یوں) رد کیا گیا (نقد کیا گیا) کہ :(اللہ کا) جھوٹا قرار دینا ان کے قول "نَشۡهَدُ" (ہم گواہی دیتے ہیں) کی طرف پھیرنے سے (واضح ہو جاتا ہے)۔اس لیے کہ گواہی اس چیز کے بارے میں خبر دینا ہے جس کو انسان جانتا ہو، اور وہ (منافقین) اسے (نبی کی رسالت کو دل سے) جانتے نہیں تھے۔ (پس ان کا جھوٹ "ہم گواہی دیتے ہیں" میں تھا، نہ کہ صرف "آپ اللہ کے رسول ہیں" کہنے میں)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "إِنۡ كُنۡتُمۡ صَادِقِينَ" (اگر تم سچے ہو) کی نحوی اور کلامی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس جملے کے پس منظر، "صدق" (سچائی) کے معنی، اور منافقین کے دعووں کے تناظر میں اس کا اطلاق بیان کرتے ہیں۔ یہ حصہ قرآنی چیلنج کو مزید واضح کرتا ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا ایک اٹل حقیقت ہے۔

"إِنۡ كُنۡتُمۡ صَادِقِينَ" - شرط اور جواب؛

إِنۡ كُنۡتُمۡ صادِقِينَ أنه من كلام البشر، وجوابه محذوف دل عليه ما قبله۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (اگر تم سچے ہو) یہاں ایک شرط ہے، جو ان کے اس دعوے سے متعلق ہے کہ "یہ (قرآن) بشر کا کلام ہے"۔جواب محذوف :اس شرط کا جواب محذوف (چھپا ہوا) ہے، جسے پچھلا کلام (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ) واضح کر رہا ہے۔مکمل مفہوم :گویا کہا گیا :"اگر تم اپنے اس دعوے میں سچے ہو کہ یہ (قرآن) بشر کا کلام ہے، تو پھر اس جیسی ایک سورت لے آؤ"۔ یہ تحدی ان کے دعوے کی بے بنیادیت کو ثابت کرتی ہے۔

"صدق" (سچائی) کا مفہوم:

والصدق :الإخبار المطابق، وقيل :مع اعتقاد المخبر أنه كذلك عن دلالة أو أمارة، لأنه تعالى كذب المنافقين في قولهم :إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، لما لم يعتقدوا مطابقته، ورد بصرف التكذيب إلى قولهم نَشْهَدُ، لأن الشهادة إخبار عما علمه وهم ما كانوا عالمين به.

مصنفؒ "صدق" (سچائی) کے لغوی اور اصطلاحی مفہوم پر روشنی ڈالتے ہیں:

معنی اول :مطابقتِ خبر :

"صدق" کا عام معنی "خبر کا واقعے کے مطابق ہونا" ہے۔

معنی دوم :اعتقاد اور دلیل :

ایک قول یہ ہے کہ "صدق" صرف خبر کی مطابقت نہیں، بلکہ مخبِر (خبر دینے والا) کا اس بات کا اعتقاد بھی شامل ہے کہ وہ خبر واقعے کے مطابق ہے، اور یہ اعتقاد کسی دلیل یا علامت کی بنیاد پر ہو۔

منافقین کی مثال سے وضاحت :

مصنفؒ اس دوسرے معنی کی تائید میں منافقین کی مثال دیتے ہیں :اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے اس قول میں "تکذیب (جھٹلایا)" ہے :"إِنَّکَ لَرَسُولُ اللّٰہِ" (بیشک آپ اللہ کے رسول ہیں)، حالانکہ یہ خبر (کہ آپ رسول اللہ ہیں) واقعے کے مطابق سچ تھی۔یہ تکذیب اس لیے کی گئی کیونکہ وہ (منافقین) اس خبر کی مطابقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ (یعنی ان کے دل میں نبی اکرم ﷺ کی رسالت کا یقین نہیں تھا، صرف زبان سے کہتے تھے)۔بعض نے اس کا رد یوں کیا کہ تکذیب کا تعلق ان کے اس قول "نَشْہَدُ" (ہم گواہی دیتے ہیں) سے تھا، کیونکہ شہادت اس چیز کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں جسے انسان خود جانتا ہو، اور وہ (منافقین) اس کے عالم (جاننے والے) نہیں تھے۔ (یعنی ان کی شہادۃ جھوٹی تھی کیونکہ وہ دل سے گواہی نہیں دے رہے تھے)۔

[سورة البقرة (2) :آية 24]

چیلنج میں ناکامی کا نتیجہ :جہنم کی وعید

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به، وميز لهم الحق عن الباطل، رتب عليه ما هو كالفذلكة له، وهو أنكم إذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعاً عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه، ظهر أنه معجز والتصديق به واجب، فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب، فعبر عن الإتيان المكيف بالفعل الذي يعم الإتيان وغيره إيجازاً، ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية تقريراً للمكنى عنه، وتهويلاً لشأن العناد، وتصريحاً بالوعيد مع الإيجاز.

ترجمہ؛

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (پس اگر تم ایسا نہ کر سکو - اور تم ہرگز ایسا نہ کر سکو گے - تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن لوگ اور پتھر ہوں گے) 'جب (اللہ نے) انہیں وہ چیز بتا دی جس سے وہ رسول اللہ ﷺ کے معاملے اور جو وہ لائے ہیں (قرآن) اسے پہچان سکیں' اور ان کے لیے حق کو باطل سے ممتاز کر دیا' تو اس پر اس چیز کو مرتب (مبنی) کیا جو اس (پچھلی گفتگو) کے لیے ایک خلاصہ (فذلكة) کی مانند ہے۔اور وہ خلاصہ یہ ہے کہ : بیشک تم جب اس (قرآن) کا مقابلہ کرنے میں کوشش کرو گے اور تم سب مل کر بھی عاجز رہو گے کہ اس جیسا یا اس کے قریب بھی کچھ لا سکو' تو یہ ظاہر ہو جائے گا کہ یہ معجزہ ہے اور اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ پس (اگر تم نے ایسا نہ کیا) تو اس (قرآن) پر ایمان لے آؤ اور اس عذاب سے ڈرو جو جھٹلانے والوں کے لیے تیار کیا گیا ہے۔ پس (آیت میں) مخصوص عمل یعنی (قرآن جیسا کلام) لانے کو اس فعل (تَفْعَلُوا - تم کرو گے) سے تعبیر کیا جو لانے اور دیگر کوششوں سب کو شامل ہے۔ یہ ایجاز (اختصار) کے لیے ہے۔اور لازمِ جزاء (شرط کے لازم نتیجے یعنی ان کی عاجزی) کو اس کی جگہ (جملے میں) اتارا کنایہ (اشارہ) کے طور پر۔ یہ اس لیے ہے تاکہ اس چیز کو پختہ کر دیا جائے جس کی طرف کنایہ ہے (یعنی ان کی مطلق عاجزی)' اور ضد (عناد) کے معاملے کی سنگینی کو بڑھا دیا جائے' اور وعید (عذاب کی دھمکی) کو واضح کر دیا جائے' اس کے ساتھ ساتھ ایجاز (اختصار) بھی رہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت : "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" (پس اگر تم ایسا نہ کر سکو — اور ہرگز نہ کر سکو گے — تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے) کی گہری بلاغی حکمت اور کلامی مقاصد پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود تحدی کی قطعیت' نفیِ ابد (ہرگز نہ کر سکنے) کی تاکید' اور اس کے نتیجے میں جہنم کی وعید کو بیان کرتے ہیں۔

تحدی کا نتیجہ اور تصدیق کا وجوب؛

لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به، وميز لهم الحق عن الباطل، رتب عليه ما هو كالفذلكة له، وهو أنكم إذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعاً عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه، ظهر أنه معجز والتصديق به واجب، فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب، فعبر عن الإتيان المكيف بالفعل الذي يعم الإتيان وغيره إيجازاً، ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں وہ نشانیاں اور دلائل بتا دیے جن کے ذریعے وہ نبی اکرم ﷺ کے معاملے اور آپ ﷺ پر نازل کردہ وحی کو پہچان سکتے تھے' اور ان کے لیے حق اور باطل کے درمیان تمیز کر دی' تو اس کے بعد اللہ نے وہ چیز بیان کی جو اس کا خلاصہ اور نتیجہ ہے۔

اعجاز کا ظہور :

وہ یہ ہے کہ جب تم (کفار) قرآن کے مقابلے میں کوشش کرو گے اور تم سب اس جیسی یا اس کے قریب کی کوئی چیز لانے سے عاجز رہو گے' تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ یہ (قرآن) ایک معجزہ ہے' اور اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ایمان اور تقویٰ :لہٰذا' اس پر ایمان لے

آؤاور اس عذاب سے ڈرو جو جھٹلانے والوں کے لیے تیار کیا گیا ہے۔اختصار اور کنایہ :اللہ تعالیٰ نے یہاں "اس جیسی سورت لانے" کے مخصوص فعل کے بجائے "فعل" (کوئی بھی عمل) کے عام لفظ سے تعبیر کیا جو لانا اور نہ لانا سب کو شامل ہے، تاکہ اختصار ہو۔

لازمِ جزا کا مقام :

اور "ولن تفعلوا" (اور ہرگز نہ کر سکو گے) کا جملہ جزا کے لازم (یعنی یقینی نتیجے) کو اس کے مقام پر اتارا گیا ہے، یہ ایک کنایہ (اشارہ) ہے، جس سے مکنّی عنہ (یعنی ان کے عاجز رہنے) کو مزید پختہ کیا جا رہا ہے۔

عناد کی ہولناکی :

اس سے عناد (ضد) کی شدت اور ہولناکی کو واضح کیا گیا ہے۔وعید کا صریح بیان :یہ کنایہ وعید (عذاب کی دھمکی) کو اختصار کے ساتھ صریح طور پر بیان کر رہا ہے۔

"وَلَن تَفْعَلُوا" - نفیِ ابد کی حکمت؛

وَلَنْ تَفْعَلُوا معترضة لبيان عجزهم عن المعارضة في الحال والاستقبال، وتأكيداً للعجز، وإبطالاً للطمع في التوصل إليه، لئلا يتوهم متوهم أنه من الكلام البشري فيتوقف في أمره. -

مصنفؒ "وَلَنْ تَفْعَلُوا" (اور تم ہرگز نہ کر سکو گے) کے جملے کو ایک اعتراضیہ (بڑھا ہوا جملہ) قرار دیتے ہیں جو درج ذیل مقاصد کے لیے آیا ہے:

عجز کا بیان :

یہ حال (فوری طور پر) اور استقبال (آئندہ) دونوں میں ان کے عجز کو بیان کرتا ہے۔عجز کی تاکید :یہ ان کے عجز کی تاکید کرتا ہے۔امید کی نفی :یہ (قرآن کا مقابلہ کرنے کی) امید کو باطل کرتا ہے۔

وہم کا ازالہ :

تاکہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ یہ (قرآن) بشری کلام ہے اور اس کے معاملے میں توقف کرے۔

معجزہ کا حصہ :

چونکہ یہ (قرآن) اس حد تک پر زور ہے کہ اس کے مقابلے کی تمام امیدیں ختم ہو جاتی ہیں، لہٰذا یہ بھی ایک معجزے کا حصہ ہے۔مماثلت ناممکن :اور یہ تب ہی مکمل ہوتا ہے جب اس (قرآن) کے مماثل کو لانا انسانوں کے لیے ممکن نہ ہو۔

انسانی عجز کا علم :

انسان ایسے معاملے میں اپنی ذات کے عجز سے واقف ہوتا ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ دوسرا کوئی شخص اس میں اس سے زیادہ نہیں کر سکتا۔

"لن تفعلوا" کی بلاغت :

اسی لیے اللہ نے "وَلَنْ تَفْعَلُوا" فرمایا، "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا لَمْ تَقْدِرُوا" نہیں فرمایا۔امتناع پر دلالت نہیں :یہ جملہ ممتنع (ناممکن) چیز کے جان بوجھ کر کرنے یا اس کے واقع ہونے کے جواز پر دلالت نہیں کرتا، اور نہ ہی اس کے ناممکن ہونے پر (بلکہ صرف عجز پر)۔اللہ کی مدح: بلکہ یہ اپنے آپ کو سراہنے (تمدح) کے باب سے ہے، جس کا مقصد صرف اپنی ذات کی مدح کرنا نہیں، بلکہ اپنی صفات اور قدرت کی

مدح کرنا ہے۔ کیونکہ جس چیز سے بشر عاجز ہیں' ان کا یہ عجز اللہ کی طرف لوٹتا ہے' اور جب یہ (عجز) اللہ کی عظمت کی طرف لوٹا تو اس (اللہ) نے اس کو نازل کرنے والے کو مخاطب کیا۔ "لن" کی تاکید :اللہ نے "وَلَنْ تَفْعَلُوا" (ہرگز نہیں کروگے) فرمایا' "ولا تفعلوا" (اور نہیں کروگے) نہیں فرمایا' کیونکہ "لن" کے ساتھ نفی میں نفی کی تاکید اور استقبال (مستقبل) کو شامل کرنا ہوتا ہے' جبکہ "لا" کے ساتھ نفی بعض اوقات منقطع ہو سکتی ہے۔

"فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ"

جہنم کا ایندھن اور شدید وعید

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ نصب على الذم أو مبتدأ خبره.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" (تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے)۔ نحوی حیثیت :"الَّتِي وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" کو ذم (برائی بیان کرنے) کے لیے منصوب (نصبی حالت میں) بھی پڑھا جا سکتا ہے' یا یہ ایک نیا مبتدا ہو سکتا ہے جس کی خبر محذوف ہو۔ جہنم کا ایندھن :اس آگ کا ایندھن "الناس" (انسان) یعنی کفار ہوں گے' اور "الحجارۃ" (پتھر) یعنی وہ بت جو وہ اللہ کے علاوہ پوجتے تھے۔ یہ پتھر بھی جہنم میں ہوں گے تاکہ مشرکین کو اس بات پر مزید حسرت ہو کہ ان کے معبود بھی ان کے ساتھ جل رہے ہیں۔ یہ آیت قرآنی چیلنج کے بعد ایک شدید وعید ہے جو کفار کو ان کے عناد اور تکذیب کے خوفناک انجام سے ڈراتی ہے' اور انہیں ایمان لانے کی ترغیب دیتی ہے۔

"إن لم تفعلوا ولن تفعلوا" :شرط' نفی اور بلاغت

وصدر الشرطية بإن التي للشك والحال يقتضي إذا الذي للوجوب، فإن القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكاً في عجزهم، ولذلك نفى إتيانهم معترضاً بين الشرط والجزاء تهكماً بهم وخطاباً معهم على حسب ظنهم، فإن العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم. وتَفْعَلُوا جزم بـ لَمْ لأنها واجبة الإعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول، ولأنها لما صيرته ماضياً صارت كالجزء منه، وحرف الشرط كالداخل على المجموع فكأنه قال :فإن تركتم الفعل، ولذلك ساغ اجتماعهما. وَلَنْ كلا في نفي المستقبل غير أنه أبلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل في إحدى الروايتين عنه، وفي الرواية الأخرى أصله لا أن، وعند الفراء لا فأبدلت ألفها نوناً.

ترجمہ؛

اور شرطیہ جملہ (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا) کو "إِنْ" سے شروع کیا گیا جو شک کے لیے آتا ہے' حالانکہ حالت کا تقاضا "إِذَا" کا تھا جو وجوب (یقینی ہونے) کے لیے آتا ہے۔ پس بیشک کہنے والا سبحانہ و تعالیٰ (اللہ) ان کی عاجزی میں شک کرنے والا نہیں تھا۔ اور اسی لیے اس نے ان کے (چیلنج پورا کرنے والے) عمل کی نفی کی (یعنی "ولن تفعلوا" کہا) شرط اور جواب کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر' ان پر تمسخر (مذاق اڑانے) کے لیے' اور ان کے گمان کے مطابق ان سے خطاب کرنے کے لیے۔ پس بیشک غور و فکر (اور کوشش) سے پہلے ان کے نزدیک عاجزی یقینی نہیں تھی۔ اور "تَفْعَلُوا" (کا صیغہ) "لَمْ" کی وجہ سے حالت جزم میں ہے۔ اس لیے کہ "لَمْ" اپنے عمل میں واجب ہے' صرف فعل مضارع کے لیے مخصوص ہے' اور معمول (فعل) سے متصل ہے۔ اور اس لیے کہ جب "لَمْ" نے اسے (مضارع کو) ماضی کے معنی میں کر دیا' تو وہ (لم تفعلوا) اس (ماضی کے معنی) کا ایک جزء بن گیا۔ اور حرف شرط (إِنْ) ایسے ہے جیسے وہ اس مجموعے (لم

تفعلوا) پر داخل ہوا ہے۔ پس گویا (اللہ نے) فرمایا: "پس اگر تم نے یہ فعل (چیلنج پورا کرنا) چھوڑ دیا" (یعنی ناکام رہے)۔ اور اسی لیے ان دونوں (إن اور لم تفعلوا) کا اجتماع جائز ہوا۔ اور "وَلَنْ" حرف مستقبل کی نفی کے لیے آتا ہے، لیکن یہ (عام نفی سے) زیادہ بلیغ (پر زور) ہے۔ اور یہ ایک حرف ہے۔ (اس کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے:) یہ سیبویہ اور خلیل (ان سے ایک روایت میں) کے نزدیک مُقْتَضَب (کسی اور لفظ سے ماخوذ) حرف ہے۔ اور خلیل سے دوسری روایت میں اس کی اصل "لا أن" ہے۔ اور فراء کے نزدیک اس کی اصل "لا" ہے، پس اس کی الف (ا) کو نون (ن) سے بدل دیا گیا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آیت کے ایک اور بلاغی اور نحوی پہلو پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ "إن" (اگر) کے استعمال کو بیان کرتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان کے عجز پر کوئی شک نہیں تھا، اور اس کے بعد "لن" (ہرگز نہیں) کے نفیِ ابد کے لیے استعمال کی وضاحت کرتے ہیں، جو عربی نحو کے اہم مباحث میں سے ہیں۔

"إِنْ كُنْتُمْ" - شرط میں "شک" کا بلاغی استعمال:

وصدر الشرطية بإن التي للشك والحال يقتضي إذا الذي للوجوب، فإن القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكاً في عجزهم، ولذلك نفى إتيانهم معترضاً بين الشرط والجزاء تهكماً بهم وخطاباً معهم على حسب ظنهم، فإن العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شرطیہ جملے (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) کی ابتداء "إن" (اگر) سے کی گئی ہے، جو عام طور پر شک کے لیے آتا ہے۔ حالانکہ موجودہ صورتحال "إذا" (جب) کا تقاضا کرتی ہے جو وجوب (یقین) کے لیے آتا ہے۔ اللہ کا عدم شک: کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو ان (کفار) کے عجز میں کوئی شک نہیں تھا۔ تہکم اور ان کے گمان کے مطابق خطاب: اسی لیے اللہ نے شرط اور جزا کے درمیان (وَلَنْ تَفْعَلُوا) داخل کر کے ان کے (قرآن جیسا کلام) لانے کی نفی کر دی۔ یہ تہکم (طعنہ زنی) ہے ان سے، اور ان سے ان کے اپنے گمان کے مطابق خطاب ہے، کیونکہ غور و فکر سے پہلے ان کے نزدیک اپنا عجز ثابت نہیں ہوا تھا۔ یعنی اللہ نے انہیں موقع دیا کہ وہ اپنے گمان کے مطابق عمل کریں تاکہ ان پر حجت قائم ہو جائے۔

"تَفْعَلُوا" کا جزم اور "لم" کا اثر

وتَفْعَلُوا جزم بـ لَمْ لأنها واجبة الإعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول، ولأنها لما صيرته ماضياً صارت كالجزء منه، وحرف الشرط كالداخل على المجموع فكأنه قال: فإن تركتم الفعل، ولذلك ساغ اجتماعهما۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "تَفْعَلُوا" (تم کرو) فعل "لم" (نہ کرو) سے مجزوم (جزم کی حالت میں) ہے۔ "لم" کی خاصیت: اس کی وجہ یہ ہے کہ "لم" کا عمل لازم ہے (اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے)، یہ فعل مضارع کے ساتھ خاص ہے، اور مضارع کے معمول کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ "لم" کا فعلی اثر: چونکہ "لم" فعل مضارع کو ماضی کے معنی میں کر دیتا ہے، اس لیے وہ فعل کا حصہ سا بن جاتا ہے۔ حرف شرط کا تعلق: اور حرف شرط (إن) گویا اس پورے مجموعے پر داخل ہوتا ہے۔ معنی کی وضاحت: لہٰذا، گویا اللہ نے فرمایا: "اگر تم نے فعل (لانے کا کام) ترک کر دیا"۔ اسی لیے "إن" اور "لم" کا ایک ساتھ آنا جائز قرار پایا۔

"وَلَنْ" - نفیِ ابد اور نحوی آراء

وَلَنْ كلا في نفي المستقبل غير أنه أبلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل في إحدى الروايتين عنه، وفي الرواية الأخرى أصله لا أن، وعند الفراء لا فأبدلت ألفها نوناً۔ مصنفؒ "وَلَنْ" (اور ہرگز نہیں) کے استعمال اور اس کے نحوی حیثیت پر بات کرتے ہیں: "لن" کا مقصد: "لن" مستقبل کی نفی کے لیے آتا ہے، لیکن یہ "لا" سے زیادہ بلیغ (زوردار) ہے۔

سیبویہ اور خلیل کی آراء:

مقتضب (ابتداء سے وضع شدہ)

:سیبویہ اور خلیل کے نزدیک ایک روایت میں یہ مقتضب حرف (یعنی ابتداء سے اسی شکل میں وضع کیا گیا ہے)۔

"لاأن" سے مشتق :

دوسری روایت میں اس کی اصل "لاأن" (لا + أن) ہے۔ فراء کی رائے :فراء (نحوی) کے نزدیک اس کی اصل "لا" ہے، اور اس کے "الف" کو "نون" سے بدل دیا گیا ہے۔

جہنم کا ایندھن :لوگ اور پتھر

وَالْوَقود بالفتح ما توقد به النار، وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه: وسمعنا من يقول وقدت النار وَقوداً عاليا، والاسم بالضم ولعله مصدر سمي به كما قيل :فلان فخر قومه وزين بلده، وقد قرئ به والظاهر أن المراد به الاسم، وإن أريد به المصدر فعلى حذف مضاف أي :وقودها احتراق الناس، والحجارة :وهي جمع حجر. كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس، والمراد بها الأصنام التي نحتوها وقرنوا بها أنفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار لمكانتهم، ويدل عليه قوله تعالى :إِنَّكُمْ وَما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ. عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه. أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم. وقيل :الذهب والفضة التي كانوا يكنزونها ويغترون بها، وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه، وقيل :حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وإبطال للمقصود، إذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لهبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها، والكبريت تتقد به كل نار وإن ضعفت، فإن صح هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فلعله عني به أن الأحجار كلها لتلك النار كالحجارة الكبريت لسائر النيران. ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ. وسمعوه صح تعريف النار. ووقوع الجملة صلة »بإزائها« فإنها يجب أن تكون قصة معلومة.

ترجمہ؛

اور "الوَقُودُ" (بالفتح) اس چیز کو کہتے ہیں جس سے آگ جلائی جائے (یعنی ایندھن کا مادہ)۔ اور (الوُقُودُ) بالضم مصدر (جلانا) ہے۔ اور کبھی مصدر بھی بالفتح آیا ہے، سیبویہ (نحوی) نے کہا :"ہم نے سنا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں "وَقَدتُ النَّارَ وَقُودًاعَالِيًا" (میں نے آگ کو خوب جلایا)"۔ اور (الوُقُودُ) بالضم اسم (مادہ) ہے۔ اور شاید یہ (وقود بالضم) ایسا مصدر ہے جس سے (مادے کا) نام رکھ دیا گیا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے :"فلاں شخص اپنی قوم کا فخر اور اپنے شہر کی زینت ہے" (یہاں فخر اور زینت مصدر ہیں مگر نام کے طور پر استعمال ہوئے)۔ اور (آیت میں) یہ بالضم قراءت کیا گیا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد اسم (مادہ یعنی ایندھن) ہے۔ اور اگر اس سے مراد مصدر ہو

تو پھر ایک مضاف محذوف ماننا پڑے گا، یعنی :"اس کا جلانا لوگوں کا جلنا ہے" (وقودہا احتراق الناس)۔اور الْحِجَارَةُ (پتھر) :یہ حَجَر کی جمع ہے۔ جیسے جَمَل (اونٹ) کی جمع جِمَالَةٌ، اور یہ (جمع کا صیغہ) قلیل اور غیر قیاسی ہے۔اور اس سے مراد وہ بت ہیں جنہیں انہوں نے تراشا تھا اور اپنے آپ کو ان سے جوڑ لیا تھا اور ان کی عبادت کرتے تھے، ان کی شفاعت اور ان سے نفع حاصل کرنے کی لالچ میں، اور ان کے (بتوں کے) مقام کی وجہ سے نقصان سے بچاؤ کے لیے۔اور اس (تفسیر) پر اللہ تعالیٰ کا فرمان دلالت کرتا ہے :"بیشک تم اور جو کچھ تم اللہ کے سوا پوجتے ہو، سب جہنم کا ایندھن ہو" (سورۃ الانبیاء آیت ۹۸)۔ان (بت پرستوں) کو اس چیز سے عذاب دیا جائے گا جو ان کے جرم (شرک) کا اصل سبب تھی، جیسا کہ کافروں کو اس چیز سے عذاب دیا جائے گا جو انہوں نے جمع کر رکھی تھی (سونا، چاندی)۔ یا (ان بت پرستوں کو عذاب دیا جائے گا) اس چیز کے برعکس جس کی وہ امید کرتے تھے (شفاعت وغیرہ)، تاکہ ان کی حسرت میں اضافہ ہو۔اور کہا گیا ہے (ایک اور تفسیر یہ ہے) :الحجارۃ سے مراد سونا اور چاندی ہے جسے وہ جمع کرتے تھے اور اس پر مغرور ہوتے تھے۔ اور اس بنیاد پر، اس قسم کے عذاب کو خاص طور پر ان کافروں (بت پرستوں) کے لیے تیار کرنے کا کوئی جواز نہیں بنتا (کیونکہ سونا چاندی جمع کرنا سب کافروں کا خاص وصف نہیں)۔اور کہا گیا ہے (ایک اور تفسیر) :گندھک کے پتھر (حجارۃ الکبریت) ہیں۔اور یہ بغیر دلیل کے خاص کرنا ہے اور مقصد کو باطل کرنا ہے۔ بیشک (آیت کا) مقصد جہنم کی سنگینی کو بڑھا چڑھا کر بیان کرنا اور اس کے شعلے کی شدت کو بیان کرنا ہے، اس طرح کہ وہ ایسی چیزوں سے بھی بھڑکے جس سے عام آگ نہیں بھڑکتی۔اور گندھک تو ہر آگ سے جل جاتی ہے، خواہ وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو۔پس اگر یہ (تفسیر) ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح ثابت ہو جائے تو شاید اس سے ان کی مراد یہ ہو کہ (جہنم کی) آگ کے لیے تمام پتھر ایسے ہیں جیسے عام آگوں کے لیے گندھک کے پتھر (یعنی انتہائی جلنے والے)۔اور چونکہ یہ آیت مدنی ہے اور سورۃ التحریم (مکی) میں اللہ تعالیٰ کے فرمان "نَارًا وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" (ایک آگ جس کا ایندھن لوگ اور پتھر ہیں) نازل ہونے کے بعد اتری، اور انہوں نے اسے سن لیا تھا، اس لیے "النَّارُ" کو معرفہ (خاص) لانا درست تھا۔اور جملے (وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) کا صلہ (صفت) واقع ہونا بھی درست ہے، کیونکہ یہ ایک معلوم واقعہ (جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے) ہونا چاہیے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں جہنم کی آگ کے ایندھن "وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" (جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں) کی لغوی، تفسیری اور بلاغی وضاحت کرتے ہیں۔وہ "وقود" کے لفظی معنی، "حجارہ" سے مراد اور اس کے چننے کی حکمت، اور اس آیت کی نزول کی جگہ کے لحاظ سے اس کی بلاغت پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

"وَقُود" کا لغوی مفہوم؛

وَالْوَقود بالفتح ما توقد به النار. وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه: وسمعنا من يقول وقدت النار وَقوداً عاليا، والاسم بالضم ولعله مصدر سمي به كما قيل: فلان فخر قومه وزين بلده، وقد قرئ به والظاهر أن المراد به الاسم، وإن أريد به المصدر فعلى حذف مضاف أي: وقودها احتراق الناس۔

مصنفؒ "وَقُود" کے لفظی معنی اور اعراب پر روشنی ڈالتے ہیں:"وَقُود" (واؤ پر فتحہ کے ساتھ) :اس سے مراد وہ چیز ہے جس سے آگ جلائی جاتی ہے (ایندھن)۔"وُقُود" (واؤ پر ضمہ کے ساتھ) :یہ مصدر ہے (یعنی جلانا/ بھڑکنا)۔مصدر کا فتحہ کے ساتھ آنا :بعض اوقات مصدر بھی فتحہ کے ساتھ آیا ہے، جیسا کہ سیبویہ نے کہا :"ہم نے سنا ہے جو کہتا ہے :'وقدت النار وَقُودًا عالیًا' (میں نے آگ کو

اونچے شعلے سے جلایا)"۔اسم کا ضمہ کے ساتھ آنا :اور اسم (ایندھن) ضمہ کے ساتھ (وُقُود) بھی آیا ہے۔غالباً اسم کا معنی :اور شاید یہ مصدر ہے جسے اسم بنا دیا گیا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے :"فلاں شخص اپنی قوم کا فخر اور اپنے علاقے کی زینت ہے" (یہاں مصدر سے اسم کا معنی لیا گیا ہے)۔ یہ قراءت (وُقُود) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ظاہر معنی :اور ظاہر یہی ہے کہ اس سے مراد "اسم" (ایندھن) ہے۔اگر مصدر مراد ہو :اور اگر اس سے مصدر مراد ہو (یعنی وُقُود)، تو پھر یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی :"وقودہا احتراق الناس" (اس کا ایندھن لوگوں کا جلنا ہے)۔

"الْحِجَارَةُ" سے مراد اور اس کی حکمت؛

وهي جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس، والمراد بها الأصنام التي نحتوها وقرنوا بها أنفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار لمكانتهم.

مصنفؒ "الْحِجَارَةُ" (پتھر) کی وضاحت کرتے ہیں :یہ "حَجَر" (پتھر) کی جمع ہے، جیسے "جِمَالَة" "جَمَل" کی جمع ہے۔ یہ استعمال کم اور غیر قیاسی ہے (یعنی اس وزن پر جمع بنانا عام نہیں)۔"حجارہ" سے مراد بت :یہاں "الحجارة" سے مراد وہ بت ہیں جنہیں مشرکین نے خود تراشا تھا اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ جوڑ لیا تھا، اور ان کی عبادت کرتے تھے :ان کی شفاعت کی امید میں۔ان سے نفع حاصل کرنے کے لیے۔اپنی حفاظت کے لیے نقصانات کو دور کرنے کے لیے۔قرآنی دلیل :اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے :"إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" (بیشک تم اور وہ جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو، جہنم کا ایندھن ہو گے)۔عذاب کی حکمت :انہیں ان چیزوں سے عذاب دیا جائے گا جو ان کے جرم کی اصل بنیاد تھیں، جس طرح کافروں کو ان کے خزانے (مال و دولت) سے عذاب دیا گیا جو انہوں نے جمع کیا تھا۔افسوس کی زیادتی :یا انہیں اس چیز کے برعکس سے عذاب دیا جائے گا جس کی وہ توقع کر رہے تھے، تاکہ ان کے حسرت میں اضافہ ہو۔ (وہ بتوں سے فائدہ کی امید رکھتے تھے، مگر وہی ان کے عذاب کا سبب بنیں گے)۔

"حجارہ" کی دیگر تفاسیر پر رد؛

وقيل :الذهب والفضة التي كانوا يكنزونها ويغترون بها، وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه.

مصنفؒ "حجارہ" کے بارے میں دیگر دو اقوال کا جائزہ لیتے ہیں اور ان پر اپنے دلائل سے رد کرتے ہیں :سونے چاندی کے خزانے :ایک قول یہ ہے کہ "حجارہ" سے مراد سونا اور چاندی ہے جسے وہ (کفار) جمع کرتے تھے اور جس پر فخر کرتے تھے۔

مصنفؒ کا رد :

اس صورت میں، اس قسم کے عذاب کو صرف کفار کے لیے خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی (کیونکہ سونا چاندی تو مومنین بھی جمع کرتے ہیں جو ان کے لیے باعث فخر ہوتا ہے)۔

گندھک کے پتھر :

ایک قول یہ ہے کہ "حجارہ" سے مراد گندھک (سلفر) کے پتھر ہیں۔

مصنفؒ کا رد :

یہ تخصیص بغیر دلیل کے ہے اور یہ اصل مقصد کو باطل کرتا ہے۔کیونکہ آیت کا مقصد جہنم کی شدت اور اس کے شعلوں کی خوفناکی کو

بیان کرنا ہے' اس طرح کہ وہ (جہنم) ان چیزوں سے بھی بھڑکے گی جن سے دوسری آگ نہیں بھڑکتی۔ جبکہ گندھک تو ہر قسم کی آگ کو بھڑکاتی ہے' چاہے وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو۔

ابن عباسؓ کی روایت پر محمل :

اگر یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح بھی ثابت ہو' تو شاید ان کی مراد یہ ہو کہ تمام پتھر اس (جہنم کی) آگ کے لیے ایسے ہوں گے جیسے گندھک کے پتھر عام آگ کے لیے ہوتے ہیں (یعنی ان کی حرارت اور جلنے کی شدت اتنی زیادہ ہو گی)۔

جہنم کی تعریف اور آیت کی بلاغت؛

ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ. وسمعوه صح تعريف النار. ووقوع الجملة صلة »بإزائها« فإنها يجب أن تكون قصة معلومة۔

مصنفؒ اس آیت کی بلاغت پر اس کے نزول کے مقام کے لحاظ سے روشنی ڈالتے ہیں: چونکہ یہ آیت مدنی ہے' اور یہ مکہ میں سورۃ التحریم میں نازل ہونے والی اس آیت (نَاراً وَقُودُہَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ) کے بعد نازل ہوئی ہے' اور انہوں نے (مخاطبین نے) وہ (مکی آیت) سنی ہوئی تھی' اس لیے "النار" (آگ) کو معرفہ (الف لام کے ساتھ) لانا صحیح ہوا۔ (یعنی اب وہ اس آگ کو جانتے تھے' اس لیے اس کا ذکر معرفہ کے ساتھ کیا گیا)۔ اور اس جملے کا صلہ (جو آگ کو بیان کر رہا ہے) بطور وضاحت آنا صحیح ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ ایک معلوم اور مشہور قصہ (آگ کی حقیقت) ہونا چاہیے تھا۔ (اس طرح انہیں اس آگ کی ہولناکی کا پہلے سے علم تھا اور انہیں دوبارہ تنبیہ کی گئی)۔

"أعدت للكافرين" : جہنم کی تیاری اور نبوت کے دلائل

أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم. وقرئ » :أعتدت« من العتاد بمعنى العدة. والجملة استئناف، أو حال بإضمار قد من النار لا الضمير الذي في وقودها، وإن جعلته مصدراً للفصل بينهما بالخبر. وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه: الأول :ما فيهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد، وتعليق الوعيد على عدم الإتيان بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن، ثم إنهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا لمعارضته، والتجؤوا إلى جلاء الوطن وبذل المهج. الثاني: أنهما يتضمنان الإخبار عن الغيب على ما هو به، فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر. الثالث :أنه صلى الله عليه وسلم لو شك في أمره لما دعاهم إلى المعارضة بهذه المبالغة، مخافة أن يعارض فتدحض حجته. وقوله تعالى :أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم.

ترجمہ؛

أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) :یہ ان کے لیے تیار کی گئی ہے اور ان کے عذاب کے لیے سامان (عدۃ) بنائی گئی ہے۔ اور قراءت کیا گیا ہے :"أُعْتِدت"' یہ "العتاد" سے ہے جس کا معنی بھی "عدۃ" (سامان/تیاری) ہے۔ اور یہ جملہ (أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) یا تو استئناف (نیا جملہ) ہے۔ یا "النَّارُ" (آگ) سے حال (کیفیت بتانے والا) ہے' "قد" کو مقدر مان کر (أُعِدَّتْ سے پہلے)۔ یہ "وَقُودُہَا" (اس کا ایندھن) میں موجود ضمیر (ہا) سے حال نہیں ہے' اگرچہ تم اسے (وقود) مصدر (جلانا) ہی مانو' کیونکہ ان دونوں

(ضمیر اور حال) کے درمیان خبر (النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) کی وجہ سے فصل (جدائی) ہے۔اور ان دو آیات (البقرہ ۲۳ و ۲۴) میں نبوت (محمد ﷺ کی) پر کئی طرح سے دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل :ان آیات میں جو چیلنج (تحدی) اور مقابلہ کرنے میں پوری کوشش کرنے پر جو ابھارا گیا ہے' ساتھ ہی سرزنش اور دھمکی ہے' اور (جہنم کی) وعید کو قرآن کی چھوٹی سے چھوٹی سورت کے مقابلے سے عاجز ہونے کے ساتھ معلق (مشروط) کیا گیا ہے۔ پھر یہ کہ وہ (کافر عرب) اپنی کثرت' فصاحت میں مشہور ہونے' اور دشمنی پر جان دینے کے باوجود اس (قرآن) کا مقابلہ کرنے کے لیے سامنے نہیں آئے۔ اور (اس کے بجائے) وطن چھوڑنے اور جانیں قربان کرنے پر مجبور ہو گئے۔ (یہ عاجزی قرآن کے معجزہ اور نبوت کے سچا ہونے کی دلیل ہے)۔دوسری دلیل :بیشک یہ دونوں آیات غیب کی خبر پر مشتمل ہیں' جیسا کہ وہ (حقیقت) ہے۔ پس اگر وہ (عرب) اس (قرآن) کا کسی چیز سے مقابلہ کر سکتے تو اس کا (اس مقابلے کا) چھپا رہنا عادت کے خلاف ناممکن ہوتا' خاص طور پر جب ہر دور میں اس پر اعتراض کرنے والے اس کا دفاع کرنے والوں سے زیادہ رہے ہیں۔ (پھر بھی کوئی مقابلہ نہ لا سکا' جو غیب کی سچی خبر ہے)۔ تیسری دلیل :بیشک وہ (نبی ﷺ) اگر اپنے معاملے (نبوت) میں ذرا سا بھی شک رکھتے' تو انہیں اس طرح مبالغہ آمیز انداز میں مقابلے کے لیے نہ پکارتے' اس ڈر سے کہ کہیں مقابلہ ہو جائے اور ان کی حجت (دلیل) باطل ہو جائے۔ (ان کا کامل یقین نبوت پر دلیل ہے)۔اور اللہ تعالیٰ کا فرمان :أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جہنم مخلوق ہے اور ابھی (اس وقت) کافروں کے لیے تیار ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں آیت "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" (کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) کی نحوی حیثیت' اس کی قراءت پر بحث کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی' وہ پہلی دو آیات میں موجود نبی اکرم ﷺ کی نبوت کی دلیلوں کو بیان کرتے ہیں' خاص طور پر قرآنی چیلنج کے تناظر میں۔آخر میں' وہ اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جہنم پہلے سے موجود اور تیار کی گئی ہے۔

"أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" - معنی اور نحوی حیثیت؛

أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم. وقرئ» :أعتدت« من العتاد بمعنى العدة, والجملة استئناف, أو حال بإضمار قد من النار لا الضمير الذي في وقودها, وإن جعلته مصدراً للفصل بينهما بالخبر۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" (کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) کا معنی ہے کہ "یہ ان (کافروں) کے لیے تیار کی گئی اور ان کے عذاب کے لیے سامان بنائی گئی ہے"۔قراءت :ایک قراءت میں "أعتدت" (تعداد میں اضافہ کیا گیا/سامان فراہم کیا گیا) بھی پڑھا گیا ہے' جس کا معنی "العتاد" (تیاری' سامان) سے ہے۔ نحوی حیثیت :یہ جملہ (أعدت للكافرين) استیناف (نیا جملہ) ہو سکتا ہے' یا "نار" (آگ) سے حال ہو سکتا ہے جس میں "قد" مقدر (چھپا ہوا) ہے۔ یہ "وقودہا" میں موجود ضمیر (ہا) سے حال نہیں ہو سکتا' اگرچہ آپ "وقود" کو مصدر مانیں' کیونکہ اس کے درمیان خبر (وقودہا) کا فاصلہ ہے۔

آیات میں نبوت کی دلیلیں (معجزات)

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں آیات (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ... سے لے کر ...أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) میں نبوت کی کئی دلیلیں موجود ہیں:

پہلی دلیل :

تحدی اور عجز الأول :ما فيهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد، وتعليق الوعيد على عدم الإتيان بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن، ثم إنهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا لمعارضته، والتجؤوا إلى جلاء الوطن وبذل المهج۔

تحدی اور ترغیب :

ان آیات میں چیلنج (تحدی) اور مقابلہ کرنے میں پوری کوشش اور طاقت صرف کرنے پر ترغیب موجود ہے، جس کے ساتھ سرزنش اور دھمکی بھی ہے۔ وعید کا تعلق :اور وعید (جہنم کا عذاب) کا تعلق اس بات سے ہے کہ وہ قرآن کی کسی بھی چھوٹی سورت جیسی کوئی چیز لانے سے قاصر رہے۔ مخالفین کا عجز :پھر یہ کہ وہ (کفار) اپنی کثرتِ تعداد کے باوجود، فصاحت میں مشہور ہونے کے باوجود، اور شدید ترین مخالفت و دشمنی کے باوجود، قرآن کا مقابلہ کرنے کے لیے آگے نہیں بڑھے۔ ہجرت اور جان کی قربانی :اس کے بجائے انہوں نے وطن چھوڑنے (ہجرت) اور اپنی جانیں قربان کرنے کو ترجیح دی (جنگوں میں، یا ہجرت کے دوران)، مگر قرآن کا مقابلہ کرنے کی کوشش نہ کی۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ وہ عاجز تھے۔

دوسری دلیل :

غیب کی خبر الثاني :أنهما يتضمنان الإخبار عن الغيب على ما هو به، فإنهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه في كل عصر۔

غیبی خبر :

ان آیات میں غیب کی خبر دینا شامل ہے جو بالکل اسی طرح واقع ہوئی۔ یعنی اللہ نے فرمایا :"اور تم ہرگز نہ کر سکو گے"۔ عدمِ مقابلہ : کیونکہ اگر وہ (کفار) قرآن کا کسی چیز سے مقابلہ کرتے تو عام طور پر اس کا چھپا رہنا ناممکن ہوتا، خاص طور پر جب کہ اس (قرآن) پر طعنہ زنی کرنے والے ہر دور میں اس کا دفاع کرنے والوں سے زیادہ رہے ہیں۔ (یعنی اگر وہ مقابلہ کر سکتے تو دنیا بھر میں اس کا چرچا ہوتا، مگر ایسا نہیں ہوا)۔

تیسری دلیل :

رسول اللہ ﷺ کا یقینا لثالث :أنه صلى الله عليه وسلم لو شك في أمره لما دعاهم إلى المعارضة بهذه المبالغة، مخافة أن يعارض فتدحض حجته۔

رسول اللہ ﷺ کا یقین :

اگر نبی اکرم ﷺ کو اپنے معاملے میں ذرا بھی شک ہوتا تو آپ ﷺ انہیں اس قدر مبالغہ آرائی کے ساتھ مقابلہ کرنے کی دعوت نہ دیتے۔ حجت کے رد ہونے کا خوف :ایسا کرنے سے آپ ﷺ کو یہ خوف ہوتا کہ کہیں کوئی مقابلہ نہ کر لے اور آپ ﷺ کی حجت (دلیل) باطل نہ ہو جائے۔ آپ ﷺ کی یہ جرات اور یقین اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو اللہ کی طرف سے حق ہونے کا پورا علم تھا۔

جہنم کی موجودہ حالت؛

وقوله تعالى :أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" (کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جہنم مخلوق ہے اور اس وقت (یعنی ابھی) کافروں کے لیے تیار موجود ہے۔ یہ اہل سنت والجماعت کے عقیدے کی تائید ہے کہ جنت و جہنم دونوں پیدا کی جاچکی ہیں۔

[سورة البقرة (2): آية 25]

مؤمنوں کو خوشخبری: جنت کا انعام

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ عطف على الجملة السابقة، والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه، على حال من كفر به، وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب، تنشيطاً لاكتساب ما ينجي، وتثبيطاً عن اقتراف ما يردي، لا عطف الفعل نفسه حتى يجب أن يطلب له ما يشاكله من أمر أو نهي فيعطف عليه أو على فاتقوا، لأنهم إذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر إعجازه، وإذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب، ومن آمن به استحق الثواب، وذلك يستدعي أن يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء، وإنما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم، أو عالم كل عصر، أو كل أحد يقدر على البشارة بأن يبشرهم. ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة، تفخيماً لشأنهم وإيذاناً بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهنأوا بما أعد لهم. وقرئ «وَبُشِّرَ» على البناء للمفعول عطفاً على أعدت فيكون استئنافاً. والبشارة: الخبر السار فإنه يظهر أثر السرور في البَشْرة، ولذلك قال الفقهاء البشارة: هي الخبر الأول، حتى لو قال الرجل لعبيده: من بشرني بقدوم ولدي فهو حر، فأخبروه فرادى عتق أَوَّلُهُم، ولو قال: من أخبرني، عتقوا جميعاً، وأما قوله تعالى: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ فعلى التهكم أو على طريقة قوله: تَحِيَّةُ بينهم ضرب وجيع.

ترجمہ:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ (اور ان لوگوں کو خوشخبری دو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ ان کے لیے باغات ہیں)، یہ ما قبل جملے (جہنم والی آیت) پر عطف (جوڑا گیا) ہے۔ اور (اس عطف سے) مقصود یہ ہے کہ جس شخص نے عظیم قرآن پر ایمان لایا اور اس کے ثواب کا بیان، اسے اس شخص کی حالت اور اس کے عذاب کی کیفیت پر عطف کیا گیا جس نے اس کا کفر کیا۔ یہ اس سنتِ الٰہیہ کے مطابق ہے کہ ترغیب (اچھے انجام کی امید دلانا) کو ترہیب (برے انجام سے ڈرانا) کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔ یہ نجات دلانے والی چیز کو حاصل کرنے پر ابھارنے کے لیے، اور ہلاک کرنے والی چیز کے ارتکاب سے روکنے کے لیے ہے۔ یہ (عطف) خود فعل (بشر) کا فعل پر عطف نہیں ہے، یہاں تک کہ یہ ضروری ہو کہ اس کے لیے کوئی ایسا امر یا نہی تلاش کیا جائے جو اس کے مشابہ ہو تاکہ اس پر یا "فَاتَّقُوا" (ڈرو) پر اس کا عطف کیا جائے۔ کیونکہ جب وہ (منکر) چیلنج کے بعد اس (قرآن) کا مقابلہ کرنے والی چیز نہیں لا سکے، تو اس کا معجزہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ اور جب یہ ظاہر ہو گیا، تو جس نے اس کا کفر کیا وہ عقاب کا مستحق ہوا، اور جس نے اس پر ایمان لایا وہ ثواب کا مستحق ہوا۔ اور یہ بات تقاضا کرتی ہے کہ ان (کافروں) کو ڈرایا جائے اور ان (مؤمنوں) کو خوشخبری دی جائے۔ اور (یہاں) خوشخبری دینے کا حکم صرف رسول اللہ ﷺ کو دیا گیا ہے، یا ہر دور کے عالم کو، یا ہر اس شخص کو جو خوشخبری دینے پر قادر ہے۔ اور (اللہ نے) انہیں (مؤمنوں کو) براہ راست خوشخبری نہیں دی، جیسا کہ اس نے کافروں سے (براہ راست خطاب کیا)، یہ ان کی شان

بڑھانے کے لیے، اور یہ بتانے کے لیے ہے کہ وہ اس بات کے مستحق ہیں کہ انہیں خوشخبری دی جائے اور اس چیز پر مبارکباد دی جائے جو ان کے لیے تیار کی گئی ہے۔اور قراءت کیا گیا ہے: "وَبُشِّرَ" (واؤ پر ضمہ، شین پر فتحہ) بنابر مفعول۔ یہ "أُعِدَّتْ" (جو مفعول بنا پر ہے) پر عطف ہے۔ اس صورت میں یہ استئناف (نیا جملہ) ہوگا۔اور البشارۃ (خوشخبری): یہ خوش کن خبر ہے۔ پس بیشک اس (خوشخبری) کا اثر چہرے (البَشَرَة) پر ظاہر ہوتا ہے۔اور اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ بشارت: یہ پہلی خبر ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک شخص اپنے غلاموں سے کہے: "جو مجھے میرے بیٹے کے آنے کی خوشخبری دے گا وہ آزاد ہے"، تو اگر انہوں نے اسے الگ الگ خبر دی، تو ان میں سے پہلا خبر دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر وہ کہتا: "جو مجھے خبر دے گا"، تو وہ سب آزاد ہو جاتے۔اور جہاں تک اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (پس انہیں دردناک عذاب کی خوشخبری دو)، یہ یا تو تمسخر (مذاق اڑانے) کے طور پر ہے، یا اس (محاوراتی) طریقے پر ہے جیسا کہ کسی کا قول ہے: "ان کے درمیان تحیہ (سلام) دردناک مار ہے" (جہاں تحیہ بمعنی سلام کو مار کے لیے استعمال کیا جو اس کا الٹ ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" (اور ان لوگوں کو خوشخبری سنا دو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ ان کے لیے باغات ہیں) کی نحوی حیثیت، بلاغی حکمت، اور لفظ "بشارت" کے دقیق معانی پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ حصہ سابقہ آیات میں کفار کے لیے بیان کردہ وعید کے بعد مومنین کے لیے بشارت کے ذریعے قرآنی اسلوب میں ترغیب وترہیب (انعام وعذاب کا بیان) کی حکمت کو واضح کرتا ہے۔

آیت کا سابقہ کلام سے تعلق اور بلاغی حکمت:

عطف على الجملة السابقة، والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه، على حال من كفر به.۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا...) سابقہ جملے (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا...) پر عطف ہے۔

مقصدِ عطف:

اس عطف کا مقصد قرآن پر ایمان لانے والے کے حال اور اس کے ثواب کو، اس کے حال اور اس کی سزا کے بعد بیان کرنا ہے جس نے کفر کیا۔الٰہی عادت (ترغیب وترہیب): یہ اللہ تعالیٰ کی عادتِ جاریہ کے مطابق ہے کہ وہ ترغیب (انعام کی خواہش) کو ترہیب (عذاب کا خوف) کے ساتھ جوڑتا ہے۔ترغیب کا مقصد: تاکہ نجات دلانے والے اعمال کی طرف رغبت دلائی جائے۔ترہیب کا مقصد: اور ہلاکت خیز گناہوں سے روکا جائے۔

عطف کی نوعیت:

یہ جملہ (وَبَشِّرِ...) فعل (جملہ فعلیہ) کا عطف نہیں ہے، ورنہ اس کے لیے بھی کسی امر یا نہی کی تلاش کرنا پڑتی تاکہ اس پر عطف ہوتا یا "فاتقوا" پر عطف ہوتا۔ حکمتِ ترتیب: بلکہ (ترتیب یہ ہے کہ) جب انہوں نے (کفار نے) تحدی کے بعد قرآن کا مقابلہ نہیں کیا تو اس کا اعجاز ظاہر ہو گیا۔اور جب اعجاز ظاہر ہو گیا تو جس نے کفر کیا وہ سزا کا مستحق ٹھہرا، اور جس نے ایمان قبول کیا وہ ثواب کا حقدار بنا۔ مختلف گروہوں سے خطاب: یہی چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان (کفار) کو ڈرایا جائے اور ان (مومنین) کو خوشخبری سنائی جائے۔

بشارت کا حکم کسے؟

یہاں رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا' یا ہر زمانے کے عالم کو' یا ہر اس شخص کو جو بشارت دینے پر قادر ہو کہ وہ مومنین کو خوشخبری سنائے۔ مخاطبین کی عظمت :اللہ تعالیٰ نے مومنین کو براہ راست بشارت نہیں دی (جیسے کفار کو مخاطب کیا)' بلکہ بشارت دینے کا حکم دیا۔ یہ ان کے شان (مرتبہ) کو بلند کرنے کے لیے ہے' اور اس بات کا اعلان ہے کہ وہ واقعی اس قابل ہیں کہ انہیں خوشخبری سنائی جائے اور انہیں مبارکباد دی جائے جو کچھ ان کے لیے تیار کیا گیا ہے۔

"بشارت" کا لغوی و فقہی مفہوم؛

وقرئ »وَبَشّرِ« على البناء للمفعول عطفاً على أعدت فيكون استئنافاً. والبشارة :الخبر السار فإنه يظهر أثر السرور في البَشْرة.۔

مصنفؒ "بشارت" کے لفظی اور اصطلاحی معنی پر روشنی ڈالتے ہیں:قراءت "بُشّرِ" :ایک قراءت میں "وَبُشّرَ" (واؤ پر ضمہ اور شین پر کسرہ کے ساتھ)' یعنی صیغہ مجہول میں پڑھا گیا ہے۔ یہ "أعدت" (تیار کی گئی) پر عطف ہوگا' اور اس صورت میں یہ استیناف (نیا جملہ) ہوگا۔ "بشارت" کا معنی :"بشارت" (خوشخبری) سے مراد "خبر سار" (خوش کر دینے والی خبر) ہے۔ یہ اس لیے کہ خوشی کا اثر "بشرہ" (چہرے کی جلد) پر ظاہر ہوتا ہے۔ فقہی تعریف :اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ "بشارت" "پہلی خبر" کو کہتے ہیں۔ مثال :اگر کسی شخص نے اپنے غلاموں سے کہا :"جو کوئی مجھے میرے بیٹے کی آمد کی خوشخبری دے گا' وہ آزاد ہے"۔ اگر انہیں الگ الگ اطلاع ملی تو ان میں سے پہلا اطلاع دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس نے کہا :"جو کوئی مجھے خبر دے گا"' تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے جنہوں نے خبر دی۔

"فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" کا معنی :

جہاں تک اللہ تعالیٰ کا فرمان :"فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (پس انہیں دردناک عذاب کی خوشخبری دے دو) کا تعلق ہے' تو یہ یا تو تہکم (طعنہ زنی) کے طور پر ہے' یا پھر اس اسلوب پر ہے جیسے کہا جاتا ہے :"تحية بينهم ضرب وجيع" (ان کا آپس میں تحفہ دردناک مار ہے)۔ (یعنی جس طرح سلامتی کی جگہ مار کا ذکر طنز ہے' اسی طرح خوشخبری کی جگہ عذاب کا ذکر بھی طنز ہے)۔

عمل صالح اور جنت :ایمان کا ثمر اور اللہ کا انعام

والصَّالِحاتِ جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الأسماء كالحسنة. قال الحطيئة:

كَيْفَ الهِجَاءُ وما تَنْفَكُّ صالحة ... من آل لامٍ بظُهْرِ الغَيْبِ تَأْتِيني.

وهي من الأعمال ما سوغه الشرع وحسنه، وتأنيثها على تأويل الخصلة، أو الخلة، واللام فيها للجنس، وعطف العمل على الإيمان مرتباً للحكم عليهما إشعاراً بأن السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين، والجمع بين الوصفين، فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق أسٌّ، والعمل الصالح كالبناء عليه، ولا غناءَ بأُسٍ لا بناء عليه، ولذلك قلما ذكرا منفردين. وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان، إذ الأصل أن الشيء لا يعطفُ على نفسه ولا على ما هو داخل فيه. أَنَّ لَهُمْ منصوب بنزع الخافض وإفضاء الفعل إليه، أو مجرور بإضماره مثل :الله لأفعلن. والجنة:المرة من الجن وهو مصدر جنة إذا ستره، ومدار التركيب على الستر، سمي بها الشجر المظلل لالتفاف أغصانه للمبالغة كأنه يستر ما تحته سترة واحدة قال زهير :كَأَنَّ عَيني في غَرِبي مقتلَة ... من النواضِحِ تَسْقِي جَنَّةً سُحُقاً أي نخلاً طوالاً. ثم البستان، لما فيه من الأشجار المتكاثفة المظللة، ثم دار الثواب لما فيها من الجنان،

ترجمہ؛؛

اور الصّٰلحاتُ (نیک عمل) صالحہ (نیک) کی جمع ہے۔ اور یہ ان صفات غالبہ میں سے ہے جو اسم کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، جیسے الحَسَنۃُ (نیکی)۔ خطیئہ (شاعر) نے کہا : "کس طرح کی ہجو ہے اور کیا حال ہے اس صالحہ کا جو آلِ لام سے ہے اور غیب سے میرے پاس آتی ہے؟" (یہاں صالحہ شخص مراد ہے)۔ اور یہ (صالحات) ان اعمال میں سے ہیں جنہیں شریعت نے جائز قرار دیا اور حسن جانا۔ اور اس کا مؤنث آنا (صالحہ کہنا) "الخصلۃ" (خوبی/عادت) یا "الخلۃ" (عادت/صفت) کی تاویل پر ہے۔ اور اس میں (ال میں) لام جنس کے لیے ہے۔ اور عمل کا ایمان پر عطف کرنا، ان دونوں پر حکم کو مرتب کرنا ہے، یہ بتانے کے لیے کہ اس بشارت کے مستحق ہونے کا سبب یہ دونوں امر ہیں، اور یہ دونوں وصف جمع ہونا ضروری ہے۔ پس بیشک ایمان، جو کہ تحقیق اور تصدیق کا نام ہے، وہ بنیاد (اُسّ) ہے۔ اور عمل صالح اس پر عمارت کی مانند ہے۔ اور ایسی بنیاد کا کوئی فائدہ نہیں جس پر عمارت نہ ہو۔ اور اسی لیے بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ یہ (ایمان اور عمل صالح) اکیلے ذکر ہوں۔ اور اس (ایمان پر عمل صالح کا عطف کرنے) میں اس بات پر دلیل ہے کہ عمل صالح ایمان کے مسمّٰی (تعریف/دائرہ) سے خارج ہے۔ کیونکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ کوئی چیز خود اپنے پر یا کسی ایسی چیز پر عطف نہیں کی جاتی جو اس کے اندر شامل ہو۔ اَنّ لَهُمْ (جنہیں ان کے لیے) منصوب ہے حرف جر کے حذف ہونے کی وجہ سے اور فعل (بَشِّرِ) کے اس تک پہنچنے کی وجہ سے۔ یا مجرور ہے حرف جر کو مقدر ماننے کی وجہ سے، جیسے تمہارا قول "اللہ لأفعلن" (اللہ کی قسم میں ضرور کروں گا) (یہاں واو یا باء قسم محذوف ہے)۔ اور الجَنّۃُ (جنت) : یہ الجَنّ (چھپانا) مصدر سے ایک بار کا معنی ہے۔ اور اس لفظ کا بنیادی محور چھپانے پر ہے۔ سایہ دار درخت کو الجنۃ اسی لیے کہا گیا کہ اس کی شاخیں اس قدر گھنی ہوتی ہیں کہ اس کے نیچے کی چیزوں کو مکمل طور پر چھپا لیتی ہیں۔ زہیر (شاعر) نے کہا : "گویا میری آنکھ ایک قتل گاہ کے مغربی حصے میں ہے... ان کنوؤں سے پانی نکالنے والی اونٹنیاں جو ایک گھنیری چیز کو سیراب کر رہی ہیں" (یہاں جنّۃً سُحُقاً سے مراد لمبے کھجور کے درخت ہیں)۔ پھر (الجنۃ کا اطلاق) باغ پر ہونے لگا، اس میں موجود گھنے سایہ دار درختوں کی وجہ سے۔ پھر دار الثواب (جزا کا گھر) پر، اس میں موجود باغات کی وجہ سے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" (اور ان لوگوں کو خوشخبری سنا دو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ ان کے لیے باغات ہیں) کے اجزاء "الصّٰلحاتِ" (نیک اعمال) اور "جَنّٰتٍ" (باغات/جنت) کی لغوی، نحوی اور کلامی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ ایمان اور عمل صالح کے باہمی تعلق اور جنت کے معنی و اشتقاق پر تفصیلی بحث پیش کرتے ہیں۔

"الصّٰلحاتِ" کا بطور اسم استعمال

مصنفؒ فرماتے ہیں:"والصَّالِحَاتِ جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الأسماء كالحسنة۔"یعنی :"'الصّٰلحاتِ' (آیت میں) 'صالحہ' کی جمع ہے۔ اور یہ ان 'صفاتِ غالبہ' میں سے ہے جو 'اسماء' (اسم) کے قائم مقام ہو جاتی ہیں، جیسے 'الحَسَنۃ' (نیکی)۔

"وضاحتِ نحوی و بلاغی:

عربی زبان میں کچھ صفات ایسی ہوتی ہیں جو اپنے موصوف (جس کی صفت بیان کی جائے) کا ذکر کیے بغیر بھی استعمال ہوتی ہیں اور بذاتِ خود اسم کا معنی دینے لگتی ہیں۔ مثلاً، جب "الصالحات" کہا جائے تو اس سے مراد "النیک عورتیں" (النساء الصالحات) یا "نیک

اعمال" (الأعمال الصالحات) ہو سکتی ہیں۔ چونکہ نیک ہونا ایک ایسی صفت ہے جو مستقل طور پر بیان ہو تو پھر اس کے موصوف (عورت یا عمل) کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اور یہ صفت بذات خود اسم کا کام دینے لگتی ہے۔ "الحسنة" (نیکی) بھی اسی کی مثال ہے جو "الخصلة الحسنة" (اچھی خصلت) کے بجائے بذات خود استعمال ہوتی ہے۔

الحطیئۃ کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد

اس لسانی قاعدے کی تائید میں مصنفؒ شاعر الحطیئۃ کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

كَيْفَ الهِجَاءُ وماتَنْفَكُّ صالحةٌ ... مِن آلِ لَامٍ بظُهْرِ الْغَيْبِ تَأْتِينِي

شعر کی تشریح:

یہ شعر شاعر کی تعریف میں ہے جہاں وہ کسی شخص یا قبیلے (آلِ لام) کے بارے میں ہجو (مذمت) کرنے سے گریزاں ہے کیونکہ ان میں سے کوئی نیک فرد اس پر غائبانہ احسان کرتا ہے۔ "ہجو کیسے ہو سکتی ہے؟ جبکہ کوئی 'صالحۃ' (نیک خاتون یا نیک فرد)... 'آلِ لام' (قبیلۂ لام کے لوگ) میں سے... میرے پاس غائبانہ طور پر (مدد یا نیکی لے کر) آتی رہتی ہے!"

"صالحۃ" کا استعمال:

اس شعر میں "صالحۃ" کا لفظ بطور صفت نہیں بلکہ بطور اسم استعمال ہوا ہے۔ شاعر نے یہ نہیں کہا کہ "امرأة صالحة" (نیک عورت) یا "خصلة صالحة" (نیک خصلت)، بلکہ صرف "صالحۃ" کہا ہے، جس سے خود بخود مراد ایک نیک ذات (غالباً خاتون) یا ایک نیک عمل ہے جو اس قبیلے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ "صالحۃ" یہاں موصوف (امرأة یا خصلة) کا ذکر کیے بغیر خود ایک اسم کی طرح عمل کر رہا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بعض صفات اپنے موصوف کے بغیر بھی اسم کی جگہ لے لیتی ہیں۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں بعض "صفاتِ غالبہ" (جیسے 'صالحہ') ایسی ہوتی ہیں جو اپنے موصوف کے حذف ہو جانے کے بعد بھی بذات خود اسم کی طرح معنی دیتی ہیں اور فصیح کلام میں ان کا یہ استعمال عام ہے۔ الحطیئۃ کا یہ شعر اس نحوی و بلاغی نکتے کی بہترین مثال ہے اور یہ قرآنی الفاظ "الصالحات" کے استعمال کی گہرائی اور فصاحت کو بھی نمایاں کرتا ہے۔

شرعی معیار:

"الصالحات" سے مراد وہ اعمال ہیں "جنہیں شریعت نے جائز قرار دیا ہو اور جنہیں پسند کیا ہو"۔

تانیث کی وجہ:

اس (صالحۃ) کی تانیث "الخصلة" (خصلت/عادت) یا "الخلة" (خوبی) کے معنی میں ہے، جو مؤنث ہیں۔ "ال" کا استعمال: اس میں "ال" (لام تعریف) جنس کے لیے ہے، یعنی نیک اعمال کی تمام اقسام کو شامل ہے۔

ایمان پر عمل کا عطف:

یہاں عمل (الصالحات) کا ایمان (آمنوا) پر عطف اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ ان دونوں پر حکم (بشارت) مرتب کیا گیا ہے۔ بشارت کا سبب: یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ اس بشارت کے استحقاق کا سبب ان دونوں امور کا مجموعہ ہے۔ ایمان اور عمل کی مثال: ان دونوں اوصاف (ایمان اور عمل) کو اکٹھا بیان کرنا اس لیے ہے کہ ایمان جو کہ تصدیق اور پختگی کا نام ہے، بنیاد کی مانند ہے، اور عمل صالح اس پر

تعمیر (بناء) کی مانند ہے۔ بغیر بنیاد کے عمارت نہیں :اور بغیر بنیاد کے عمارت کا کوئی فائدہ نہیں۔ اسی لیے یہ دونوں (ایمان اور عمل صالح) شاذ و نادر ہی اکیلے ذکر کیے جاتے ہیں۔ عمل صالح کا ایمان سے علیحدہ ہونا :اور اس میں یہ دلیل بھی ہے کہ عمل صالح، ایمان کے مسمّٰی (مفہوم) سے خارج ہے، کیونکہ اصل اصول یہ ہے کہ کوئی چیز اپنی ذات پر یا اپنے اندر شامل ہونے والی چیز پر عطف نہیں کی جاتی۔ (اگر عمل ایمان میں داخل ہوتا تو الگ سے عطف نہ کیا جاتا)۔

"اَنَّ لَھُمۡ جَنّٰتٍ" - نحوی حیثیت اور جنت کا مفہوم؛

أَنَّ لَهُمْ منصوب بنزع الخافض وإفضاء الفعل إليه، أو مجرور بإضماره مثل :الله لأفعلن. والجنة: المرة من الجن وهو مصدر جنة إذا ستره،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اَنَّ لَھُمۡ جَنّٰتٍ" (کہ ان کے لیے باغات ہیں) کی نحوی حیثیت درج ذیل ہے: یہ منصوب ہے خافض (حرف جر) کے حذف ہونے کی وجہ سے، اور فعل (بشر) کا اثر اس تک پہنچنے کی وجہ سے۔ (یعنی بشر تھم بأن لھم جنات) یا یہ مجرور ہے خافض کے مضمر (چھپا ہوا) ہونے کی وجہ سے، جیسے کہا جاتا ہے :"اللہِ لَأفعلن" (اللہ کی قسم میں ضرور کروں گا)۔

"الجنة" کا لغوی معنی :

"الجنة" (جنت/باغ) یہ "الجن" سے اسمِ مرہ (ایک بار فعل کا ہونا) ہے، جو "جَنَّہٗ" (اس نے اسے ڈھانپ لیا) سے مصدر ہے۔ اس لفظ کا بنیادی مادہ "ستر" (چھپانا/ڈھانپنا) پر مبنی ہے۔ نام کی وجہ :اسے ایسے درختوں کے لیے کہا گیا ہے جو گھنے اور سایہ دار ہوں، ان کی شاخوں کے آپس میں گتھ جانے کی وجہ سے مبالغے کے طور پر، گویا وہ اپنے نیچے کی چیزوں کو ایک ہی پردے سے ڈھانپ لیتے ہیں۔ زہیر کا شعر :شاعر زہیر کہتا ہے:

كأنَّ عَيني في غَربي مقتلَة ... من النواضِحِ تَسْقي جَنَّةً سُحُقا

(گویا میری آنکھ کنویں کے گودے میں سے ہے جو لمبے کھجور کے درختوں والے باغ کو سیراب کرتا ہے)۔ یہاں "جَنّۃً سُحُقا" کا معنی "طویل کھجور کے درختوں والے باغ" ہے۔ بستان اور دار الثواب :پھر یہ لفظ "بستان" (باغ) کے لیے استعمال ہوا، اس میں موجود کثیف اور سایہ دار درختوں کی وجہ سے۔ پھر اسے "دار الثواب" (آخرت کی جزا کی جگہ) کے لیے استعمال کیا گیا، اس میں موجود باغات (جنان) کی وجہ سے۔

جنت کا نام اور اس کی اقسام، نیز ایمان و عمل کی شرط

وقيل :سميت بذلك لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ وجمعها وتنكيرها لأن الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما سبع :جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة النعيم، ودار الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، وعِلِّيُون، وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الأعمال والعمال. واللام في لَهُمْ تدل على استحقاقهم إياها، لأجل ما ترتب عليه من الإيمان والعمل الصالح، لا لذاته فإنه لا يكافئ النعم السابقة، فضلاً عن أن يقتضي ثواباً وجزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع، ومقتضى وعده تعالى لا على الإطلاق، بل بشرط أن يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى :وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه

وسلم لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وأشباه ذلك، ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد هاهنا استغناء بها.

ترجمہ؛

اور کہا گیا ہے (ایک اور وجہ یہ ہے) کہ اسے یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس نے (جنت نے) دنیا میں وہ نعمتیں چھپا رکھی ہیں جو انسانوں کے لیے اس میں تیار کی گئی ہیں، جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا: "پس کوئی نفس نہیں جانتا جو کچھ ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا رکھی ہے" (سورۃ السجدہ آیت ۱۷)۔ اور اس کا (جَنّٰتٍ کا) جمع آنا اور نکرہ (غیر معین) آنا اس لیے ہے کہ جنتیں، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ذکر کیا ہے، سات ہیں: جنۃ الفردوس، جنۃ عدن، جنۃ النعیم، دار الخلد، جنۃ المأوی، دار السلام، اور علیون۔ اور ان میں سے ہر ایک میں مراتب اور درجات مختلف ہیں، اعمال اور عمل کرنے والوں کے اختلاف کے حساب سے۔ اور "لَهُمْ" (ان کے لیے) میں موجود لام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس (جنت) کے مستحق ہیں، اس ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جو اس پر مرتب ہوا۔ نہ کہ خود ان (عمل صالح) کی ذات کی وجہ سے۔ پس بیشک یہ (عمل صالح) گزشتہ نعمتوں (دنیا کی) کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتا، چہ جائیکہ آئندہ ملنے والے ثواب و جزا کا تقاضا کرے۔ بلکہ (یہ استحقاق) شارع (اللہ) کے عطا کرنے اور اس کے وعدے کے تقاضے کی بنا پر ہے۔ اور یہ (وعدہ) مطلق (بغیر کسی قید کے) نہیں ہے۔ بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ (ایمان اور عمل صالح) پر قائم رہے یہاں تک کہ مرے اور وہ مؤمن ہو۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "اور تم میں سے جو شخص اپنے دین سے پھر جائے، پس وہ کافر ہو کر مرے، تو ایسے لوگوں کے اعمال ضائع ہو گئے" (سورۃ البقرہ آیت ۲۱۷)۔ اور اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی ﷺ سے فرمان: "اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل ضرور ضائع ہو جائے گا" (سورۃ الزمر آیت ۶۵) اور اسی طرح کی آیات۔ اور شاید (اللہ) سبحانہ و تعالیٰ نے یہاں (اس آیت میں) اس شرط کو بیان نہیں کیا، کیونکہ یہ (دیگر آیات میں بیان ہونے کی وجہ سے) معلوم تھی (استغناءً عن ذکرھا)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں "جَنّٰتٍ" (باغات/جنت) کے نام کی ایک اور وجہ بیان کرتے ہیں، اس کی جمع اور تنکیر کی حکمت واضح کرتے ہیں۔ مزید براں، وہ "لَهُمْ" (ان کے لیے) میں موجود "لام" کے معنی، اور جنت کے حصول کے لیے ایمان اور عمل صالح کے استحقاق کی شرط پر روشنی ڈالتے ہیں، بالخصوص ایمان پر استقامت کی اہمیت پر۔

"جَنّٰتٍ" کے نام کی ایک اور وجہ؛

وقيل: سميت بذلك لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جنت کو "جنت" اس لیے بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں وہ نعمتیں دنیا میں انسانوں سے چھپا دی گئی ہیں جو ان کے لیے تیار کی گئی ہیں، جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا: "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ" (پس کوئی جان نہیں جانتی کہ ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک میں کیا کچھ چھپا رکھا گیا ہے)۔

"جَنّٰتٍ" کی جمع اور تنکیر کی حکمت؛

وجمعها وتنكيرها لأن الجنان على ما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما سبع: جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة النعيم، ودار الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، وعِلِّيُون، وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب

تفاوت الأعمال والعمال۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "جَنّٰتٍ" کو جمع (باغات) اور نکرہ (کوئی باغات) لانے کی حکمت یہ ہے: کیونکہ جنتیں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق سات ہیں:

جنة الفردوس جنة عدن جنة النعيم دار الخلد جنة المأوى دار السلام علّيون

اور ہر جنت میں اعمال اور عمل کرنے والوں کے تفاوت کے مطابق مختلف مراتب اور درجات ہیں۔ (جمع کا استعمال ان مختلف جنتوں پر دلالت کرتا ہے، اور تنکیر ان کی وسعت اور ان گنت نعمتوں کی طرف اشارہ ہے جو ابھی نامعلوم ہیں)۔

"لَهُمْ" میں "لام" کا معنی اور جنت کے استحقاق کی شرط؛

واللام في لَهُمْ تدل على استحقاقهم إياها، لأجل ما ترتب عليه من الإيمان والعمل الصالح على الإطلاق،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "لَهُمْ" (ان کے لیے) میں موجود "لام" استحقاق (حق داری) کو ظاہر کرتا ہے۔ استحقاق کی وجہ: یہ استحقاق ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے ہے جو (جنت سے پہلے) بیان ہوئے ہیں۔ ذاتی استحقاق نہیں: یہ استحقاق ایمان اور عمل صالح کی ذاتی حیثیت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ یہ (ایمان و عمل) اللہ کی سابقہ نعمتوں کا بھی کفارہ نہیں ہو سکتے، چہ جائیکہ وہ آئندہ کسی ثواب اور جزا کا تقاضا کریں۔

شارع کا فضل اور وعدہ:

بلکہ یہ استحقاق شارع (اللہ) کے فضل اور اس کے وعدے کی وجہ سے ہے۔ ایمان پر استقامت کی شرط: اور یہ وعدہ مطلق نہیں ہے، بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ انسان ایمان اور عمل صالح پر ثابت قدم رہے، یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مومن ہونے کی حالت میں فوت ہو۔ قرآنی دلائل: اس پر اللہ تعالیٰ کا فرمان دلیل ہے:

"وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ"

(اور تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے اور کافر ہی مر جائے تو ان کے اعمال رائیگاں ہو جائیں گے)۔ اور نبی اکرم ﷺ سے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

"لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"

(اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کا عمل ضرور رائیگاں ہو جائے گا)۔ اور اسی طرح کی دیگر آیات۔ عدمِ تقیید کی وجہ: اور شاید اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یہاں (یعنی سورۃ البقرہ کی اس آیت میں) اس شرط کو مقید نہیں کیا (یعنی صراحتاً بیان نہیں کیا)، کیونکہ دوسری آیات میں اس کا بیان موجود ہے، لہٰذا یہاں مزید بیان کی ضرورت نہیں تھی۔ (یعنی یہ ایک معروف شرعی اصول ہے)۔

"تجری من تحتہا الأنہار": جنت کی نہریں

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أي من تحت أشجارها، كما تراها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها. وعن مسروق أنهار الجنة تجري في غير أخدود: واللام في الْأَنْهارُ للجنس، كما في قولك لفلان: بستان في الماء الجاري، أو للعهد، والمعهود: هي الأنهار المذكورة في قوله تعالى: فِيها أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ الآية. والنهر بالفتح والسكون: المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر، كالنيل والفرات، والتركيب للسعة، والمراد بها ماؤها على الإضمار، أو المجاز، أو

المجاري أنفسها. وإسناد الجري إليها مجاز كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ الآية.

ترجمہ؛

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی) یعنی ان کے درختوں کے نیچے سے' جیسا کہ تم انہیں (نہروں کو) ان درختوں کے نیچے بہتے دیکھتے ہو جو ان کے کناروں پر اگے ہوتے ہیں۔ اور مسروق (تابعی) سے مروی ہے کہ جنت کی نہریں بغیر کھدی ہوئی نالیوں (اخدود) کے بہتی ہیں۔ اور "الْأَنْهَارُ" (نہریں) میں موجود لام یا تو جنس کے لیے ہے' جیسا کہ تمہارا کسی کے لیے قول ہے: "فلاں کا باغ بہتے پانی میں ہے" (یہاں بہتے پانی سے مراد پانی کی جنس ہے)۔ یا عہد (معلوم چیز) کے لیے ہے' اور جس کا عہد کیا گیا ہے وہ وہی نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے فرمان میں مذکور ہیں: "اس میں ایسے پانی کی نہریں ہیں جو بدبودار نہیں ہے" (سورۃ محمد آیت ۱۵)۔ اور النَّهَرُ (نہر) فتح یا سکون کے ساتھ (ہاپر) وسیع گزرگاہ کو کہتے ہیں' جو جدول (چھوٹی نالی) سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہو' جیسے نیل اور فرات۔ اور اس لفظ کا بنیادی مادہ وسعت (کشادہ ہونا) کے لیے ہے۔ اور اس (الْأَنْهَارُ) سے مراد یا تو اس کا پانی ہے' اسم کو محذوف مان کر (جیسے 'نہروں کا پانی') یا مجازاً (جہاں نہروں کا نام لے کر پانی مراد ہو)' یا وہ گزرگاہیں (نالیاں) خود ہیں۔ اور جاری ہونے کی نسبت ان (نہروں) کی طرف کرنا مجاز (غیر حقیقی نسبت) ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: "اور زمین نے اپنے بوجھ نکال پھینکے" (سورۃ الزلزال آیت ۲)' (جہاں زمین کو نکال پھینکنے والا کہا گیا حالانکہ حقیقت میں اللہ نے ایسا کیا)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" (اس کے نیچے سے نہریں بہہ رہی ہوں گی) کی لغوی اور بلاغی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس میں موجود "الْأَنهار" (نہریں) کے مفہوم' اس کے نحوی پہلو' اور "جری" (بہنے) کے اسناد کی بلاغی حکمت پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ نکتہ جنت کی خوبصورتی اور اس کی نعمتوں کی فراوانی کو بیان کرتا ہے۔ "تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ"۔

نہریں اور ان کا مقام؛

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أي من تحت أشجارها، كما تراها جارية تحت الأشجار النابتة على شواطئها. وعن مسروق أنهار الجنة تجري في غير أخدود.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ" (اس کے نیچے سے نہریں بہہ رہی ہوں گی) کا مطلب ہے کہ "اس کے درختوں کے نیچے سے"۔ مشاہدے سے مماثلت: بالکل اسی طرح جیسے آپ دیکھتے ہیں کہ نہریں ان درختوں کے نیچے سے بہہ رہی ہیں جو ان کے کناروں پر اگے ہوئے ہیں۔ مسروق کا قول: مسروق سے روایت ہے کہ جنت کی نہریں بغیر کسی کھائی (اخدود) کے بہتی ہیں۔ (یعنی ان کو کسی کھائی کی ضرورت نہیں ہوتی' وہ زمین کی سطح پر یا اس سے اوپر بہتی ہیں' جو دنیا کی نہروں سے مختلف ہے)۔

"الْأَنهار" کا مفہوم اور "لام" کا استعمال؛

واللام في الْأَنْهَارُ للجنس، كما في قولك لفلان: بستان في الماء الجاري، أو للعهد، والمعهود: هي الأنهار المذكورة في قوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ الآية.

مصنفؒ "الْأَنْهَارُ" (نہریں) میں موجود "ال" (لام تعریف) کے استعمال کی وضاحت کرتے ہیں: "ال" برائے جنس: "ال" جنس کے لیے ہے' جیسے آپ کسی کے بارے میں کہیں: "اس کے پاس ایسا باغ ہے جو بہتے پانی پر ہے" (یہاں "الماء" کسی مخصوص پانی کے بجائے

پانی کی جنس کو ظاہر کرتا ہے)۔"ال" برائے عہد: یا یہ "ال" "عہد" (معلومیت) کے لیے ہے، اور اس سے مراد وہ نہریں ہیں جن کا ذکر سورۃ محمد میں آیا ہے: "فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ..." (اس میں نہریں ہیں ایسے پانی کی جو بگڑنے والا نہیں ہے...)، یعنی قارئین کو یہ نہریں معلوم ہیں۔

"النہر" کا لغوی معنی اور "جری" کا اسناد؛

والنهر بالفتح والسكون: المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر، كالنيل والفرات، والتركيب للسعة، والمراد بها ماؤها على الإضمار، أو المجاز، أو المجاري أنفسها. وإسناد الجري إليها مجاز كما في قوله تعالى: وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا الآية.

مصنفؒ "النہر" (نہر) کے لفظی معنی پر روشنی ڈالتے ہیں: "النہر" (نون پر فتحہ اور ہا پر سکون کے ساتھ): یہ وہ وسیع گزرگاہ ہے جو جدول (چھوٹی نہر) سے بڑی اور سمندر سے چھوٹی ہو، جیسے دریائے نیل اور فرات۔ "نہر" کا بنیادی مادہ: اس لفظ کا بنیادی مادہ "سعت" (وسعت) کو ظاہر کرتا ہے۔ مراد "پانی" یا "مجاری": "الانہار" سے مراد یا تو "اس کا پانی ہے" (اضمار کے ساتھ)، یا یہ مجاز ہے (یعنی نہر سے مراد اس کا پانی)، یا پھر مجاری (نہروں کی خود گزرگاہیں) ہیں۔

جری کا اسناد (مجاز):

اور "جری" (بہنے) کا اسناد (نسبت) نہروں کی طرف کرنا مجاز ہے (کیونکہ دراصل پانی بہتا ہے، نہ کہ نہر)۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا" (اور زمین نے اپنے بوجھ نکال دیے)، جہاں زمین کا بوجھ نکالنا مجاز ہے (یعنی زمین سے بوجھ نکالے گئے)۔

جنتی رزق کی نوعیت

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا صفة ثانية لجنات، أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة. كأنه لما قيل: إن لهم جنات، وقع في خلد السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا، أو أجناس أخر فأزيح بذلك، وكُلَّمَا نصب على الظرف، ورِزْقاً مفعول به، ومن الأولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال، وأصل الكلام ومعناه: كل حين رزقوا مرزوقاً مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات، وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فصاحب الحال الأولى رزقاً وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن في الحال، ويحتمل أن يكون من ثمره، بياناً تقدم كما في قولك: رأيت منك أسداً. وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا كقولك مشيراً إلى نهر جار: هذا الماء لا ينقطع، فإنك لا تعني به العين المشاهدة منه، بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه وإن كانت الإشارة إلى عينه، فالمعنى هذا مثل رزقنا ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك: أبو يوسف أبو حنيفة.

ترجمہ؛

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا (جب بھی انہیں وہاں سے کوئی پھل رزق کے طور پر دیا جائے گا تو وہ کہیں گے: یہ وہی ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا)، یہ جَنّٰتٍ (باغات) کی دوسری صفت ہے۔ یا (یہ جملہ) ایک محذوف مبتدا کی خبر ہے۔ یا ایک جملہ مستأنفہ (نیا جملہ) ہے۔ گویا جب یہ کہا گیا کہ ان کے لیے باغات ہیں، تو سننے والے کے ذہن میں آیا کہ ان کے پھل شاید دنیا کے پھلوں جیسے

ہوں گے' یا بالکل مختلف ہوں گے۔ پس اس جملے سے اس (خیال) کو دور کر دیا گیا (اور واضح کیا گیا کہ یہ پہچانے ہوئے ہوں گے مگر ان میں کوئی خاص بات ہو گی)۔ اور کُلَّمَا (جب بھی) ظرفیت کی بناپر منصوب ہے۔ اور رِزْقًا (رزق کے طور پر) مفعول بہ ہے۔ اور مِنْ (مِنْہَا میں) پہلی اور مِنْ (مِنْ ثَمَرَةٍ میں) دوسری' دونوں ابتداء (آغاز) کے لیے ہیں اور حالت (کیفیت) کے مقام پر واقع ہوئی ہیں۔ اور اصل کلام اور اس کا معنی یہ ہے :ہر وقت انہیں ایک چیز رزق کے طور پر دی جائے گی' جو باغات سے صادر ہو گی' جو پھل سے صادر ہو گی۔ رزق کو باغات سے صادر ہونے والا مقید کیا گیا ہے' اور اس کا وہاں سے صادر ہونا پھل سے صادر ہونے کی صورت میں ہے۔ پس پہلی حال (مِنْہَا) کا صاحب (جس کی کیفیت بیان ہو رہی ہے) رِزْقًا ہے' اور دوسری حال (مِنْ ثَمَرَةٍ) کا صاحب اس حال میں پوشیدہ ضمیر ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مِنْ ثَمَرَةٍ بیان (وضاحت) کے لیے ہو اور جو وضاحت ہو رہی ہے اس سے پہلے آیا ہو' جیسا کہ تمہارے قول میں ہے :"رَأَیْتُ مِنْکَ أَسَدًا" (میں نے تجھ سے ایک شیر دیکھا' یعنی تجھے شیر کی طرح دیکھا)۔ اور ہٰذَا (یہ) اس چیز کی طرف اشارہ ہے جو انہیں رزق کے طور پر دی گئی اس کی نوع (قسم) کی طرف۔ جیسے تمہارا قول کسی بہتی نہر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے :"ہٰذَا الْمَاءُ لَا یَنْقَطِعُ" (یہ پانی رکتا نہیں)' پس تم اس سے پانی کے نظر آنے والے ایک جزو (قطرے) کو مراد نہیں لیتے' بلکہ بہنے کے تسلسل سے معلوم ہونے والی نوع (قسم) کو مراد لیتے ہو' اگرچہ اشارہ اس کے نظر آنے والے جزو کی طرف ہے۔ پس (جنتیوں کے قول کا) معنی یہ ہے :"یہ ہمارے اس رزق جیسا ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا"۔ لیکن جب ان دونوں (موجودہ اور پہلے والے رزق) کے درمیان مشابہت پختہ ہو گئی' تو اس (موجودہ) ذات کو وہی (پہلے والی) ذات بنا دیا گیا' جیسا کہ تمہارا قول ہے :"ابو یوسف ابو حنیفہ ہیں" (یعنی علم میں یا رتبے میں بہت مشابہت کی بناپر ایک کو دوسرا کہہ دیا)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت :"کُلَّمَا رُزِقُوا مِنْہَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا" (جب کبھی انہیں وہاں سے کوئی پھل کھانے کو ملے گا' وہ کہیں گے یہ تو وہی ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا) کی نحوی حیثیت' بلاغی حکمت اور اس میں موجود گہرے معانی پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ اس آیت کے ذریعے جنت کی نعمتوں کی ہمیشگی' لذت اور اس میں مومنین کی معرفت کا حسین نقشہ کھینچتے ہیں۔

آیت کا نحوی تعلق اور سوالات کا ازالہ؛

كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا صفة ثانية لجنات، أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة. كأنه لما قيل :إن لهم جنات، وقع في خلد السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا، أو أجناس أخر فأزيح بذلك.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت "کُلَّمَا رُزِقُوا مِنْہَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا" (جب کبھی انہیں وہاں سے کوئی پھل کھانے کو ملے گا' وہ کہیں گے یہ تو وہی ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا) کا سابقہ کلام سے نحوی تعلق مختلف طریقوں سے ہو سکتا ہے :یہ "جَنّٰتٍ" (باغات) کی دوسری صفت ہے۔ یا یہ محذوف مبتدا کی خبر ہے (مثلاً :ہی کلما رزقوا…)۔ یا یہ ایک نیا (استئنافی) جملہ ہے۔ سامع کے سوال کا ازالہ : گویا جب کہا گیا کہ "ان کے لیے باغات ہیں"' تو سننے والے کے ذہن میں یہ خیال آ سکتا تھا کہ کہیں جنت کے پھل دنیا کے پھلوں کی طرح ہی ہوں گے' یا کوئی دوسری قسم کے پھل ہوں گے۔ اس جملے سے اس وہم کو دور کر دیا گیا۔ (یعنی یہ پھل دنیا کے پھلوں سے مختلف اور بہت اعلیٰ ہوں گے' مگر ظاہری مشابہت ہو گی)۔

الفاظ کی نحوی حیثیت اور اصل معنی؛

وكُلَّما نصب على الظرف، ورِزْقاً مفعول به، ومن الأولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال.۔

مصنفؒ آیت کے اجزاء کی نحوی حیثیت بیان کرتے ہیں: "کُلَّمَا" (جب کبھی) : یہ ظرف (وقت کو ظاہر کرنے والا) ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ "رِزْقًا" (بطور رزق) : یہ مفعول بہ ہے۔ "مِنْ" (دو مرتبہ) : یہاں پہلا "مِنْ" (مِنْهَا) اور دوسرا "مِنْ" (مِنْ ثَمَرَةٍ) دونوں "ابتداء" (آغاز) کے لیے ہیں اور حال کے مقام پر واقع ہیں۔ کلام کا اصل معنی :کلام کا اصل اور مکمل معنی یوں ہے :"ہر وقت انہیں ایسا رزق دیا جائے گا جو باغات سے شروع ہو کر (یعنی باغات سے ملے گا) اور پھل سے شروع ہو کر (یعنی پھلوں میں سے ہو گا)"۔ رزق کی قید :رزق کو اس قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ وہ جنتوں سے شروع ہو گا' اور جنتوں سے اس کا آغاز پھلوں سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ "حال" کے فاعل :پہلا "حال" (رزقاً) کا فاعل (صاحب الحال) خود "رزقاً" ہے' اور دوسرے "حال" (مِنْ ثَمَرَةٍ) کا فاعل اس حال میں پوشیدہ ضمیر ہے۔

"هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا" کی بلاغت اور اس کی گہرائی؛

ويحتمل أن يكون من ثمره، بياناً تقدم كما في قولك :رأيت منك أسداً، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا كقولك مشيراً إلى نهر جار :هذا الماء لا ينقطع، فإنك لا تعني به العين المشاهدة منه.۔

مصنفؒ "مِنْ ثَمَرَةٍ" کے معنی اور "هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا" کی بلاغت پر مزید غور کرتے ہیں: "مِنْ ثَمَرَةٍ" کی وضاحت :یہ بھی احتمال ہے کہ "مِنْ ثَمَرَةٍ" ایک بیان ہو جو پہلے بیان ہوا ہے' جیسے آپ کہیں :"میں نے تم میں سے ایک شیر دیکھا" (یعنی تم ایک شیر کی مانند ہو)۔ "هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا" کا اشارہ :اور "هٰذَا" (یہ) اس رزق کی "نوع" کی طرف اشارہ ہے جو انہیں ملے گا' جیسا کہ آپ بہتی نہر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہیں :"یہ پانی کبھی نہیں رکے گا"۔ اس سے آپ کا مطلب صرف وہ نظر آنے والا پانی نہیں ہوتا' بلکہ پانی کی وہ معلوم نوع جو لگاتار بہاؤ کے ساتھ جاری رہتی ہے' اگرچہ اشارہ اس کے عین (موجودہ شکل) کی طرف ہوتا ہے۔ تشابہ کی شدت :تو معنی یہ ہے کہ "یہ ہمارے رزق جیسا ہی ہے"۔ لیکن جب ان دونوں (یعنی جو پھل ابھی ملا اور جو پہلے مل چکا) کے درمیان شباہت (ملتی جلتی کیفیت) اتنی شدید ہو گئی کہ اسے "عین وہی" قرار دیا گیا' جیسے آپ کہتے ہیں :"ابو یوسف' ابو حنیفہ ہیں"۔ (یعنی وہ اتنے ہی فصیح و بلیغ ہیں جیسے ابو حنیفہ' تو ان کی ذات کو ہی ابو حنیفہ کی ذات قرار دے دیا)۔

جنت کے پھلوں کی خاصیت :

جنت کے پھل اگرچہ ایک جیسے نظر آئیں گے' لیکن ہر بار ان کا ذائقہ اور لذت منفرد اور نئی ہو گی' جو انہیں پہلے ملے ہوئے پھلوں سے ممتاز کرے گی۔ یہ "وہی ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا" کا قول اس لیے ہو گا کہ انہیں ان پھلوں کی ظاہری شکل اور رنگ یاد آ جائے گا' لیکن لذت میں ہر بار اضافہ ہو گا تا کہ ملال اور اکتاہٹ پیدا نہ ہو۔

"من قبل" : جنتی پھل اور پہلے کا رزق

مِنْ قَبْلُ أي :من قبل هذا في الدنيا، جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس إليه أول ما يرى، فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة عن غيره، ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه، إذ لو كان جنساً لم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك، أو في الجنة لأن طعامها متشابه في الصورة، كما حكى ابن كثير عن الحسن رضي الله عنهما :(أن أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها، ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول؛ذلك، فيقول الملك :كل فاللون

واحد والطعم مختلف). أو كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال»: والذي نفس محمد بيده، إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي بواصلة إلى فيه، حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها«فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك. والأول أظهر لمحافظته على عموم كُلَّما فإنه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا. والداعي لهم إلى ذلك فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة.

ترجمہ:

مِنۡ قَبۡلُ (پہلے)، یعنی: اس سے پہلے دنیا میں۔ جنت کے پھل کو دنیا کے پھل کی جنس سے اس لیے بنایا گیا تاکہ جب نفس اسے پہلی بار دیکھے تو اس کی طرف مائل ہو۔ پس بیشک طبیعتیں مانوس چیز کی طرف مائل ہوتی ہیں اور غیر مانوس سے متنفر۔ اور اس (مشابہت) کی وجہ سے اسے (نفس کو) اس (جنتی پھل) کی خوبی اور اس نعمت کی حقیقت و گہرائی واضح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ ایسی جنس کا ہوتا جو مانوس نہ ہوتی، تو شاید وہ گمان کرتا کہ یہ تو ایسا ہی ہوتا ہے (اس کی خاص فضیلت واضح نہ ہوتی)۔ یا (مِنۡ قَبۡلُ سے مراد) جنت میں پہلے (ملا رزق) ہے، کیونکہ جنت کا کھانا صورت میں مشابہ ہوگا۔ جیسا کہ ابن کثیر نے حسن بصری رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے: (بیشک ان میں سے ایک کے پاس ایک طبق لایا جائے گا، پس وہ اس میں سے کھائے گا۔ پھر دوسرا لایا جائے گا، پس وہ اسے پہلے طبق جیسا دیکھے گا اور کہے گا: یہ وہی ہے۔ پس فرشتہ کہے گا: کھاؤ، پس رنگ ایک ہے مگر ذائقہ مختلف ہے)۔ یا جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے، بیشک جنت کا کوئی شخص جب پھل کو کھانے کے لیے اٹھائے گا تو وہ ابھی اس کے منہ تک نہیں پہنچے گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس کی جگہ اس جیسا دوسرا بدل دے گا"۔ پس شاید وہ جب اسے پہلی ہیئت (شکل) پر دیکھیں گے تو یہ بات کہیں گے (یعنی اس کے تبدیل ہونے سے پہلے والی حالت کو پچھلا کہیں گے)۔ اور پہلی توجیہ (دنیا میں پہلے) زیادہ ظاہر (راجح) ہے۔ کیونکہ یہ "کُلَّمَا" (جب بھی) کی عمومیت کو برقرار رکھتی ہے۔ پس بیشک یہ (کُلَّمَا) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس قول کو ہر بار دہرائیں گے جب انہیں رزق دیا جائے گا۔ اور اس پر انہیں ابھارنے والی چیز ان کی سخت حیرت اور ان چیزوں پر ان کی خوشی ہے جو انہوں نے ذائقہ میں عظیم فرق اور صورت میں انتہائی مشابہت کی صورت میں پائی ہیں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "هٰذَا الَّذِیۡ رُزِقۡنَا مِنۡ قَبۡلُ" (یہ تو وہی ہے جو ہمیں پہلے دیا گیا تھا) میں موجود "مِنۡ قَبۡلُ" (پہلے) کے مفہوم پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ جنت کے پھلوں کی دنیاوی پھلوں یا آپس میں مشابہت کی حکمت کیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی ان کی لذت میں مسلسل اضافہ اور جدت کو بھی بیان کرتے ہیں۔

"مِنۡ قَبۡلُ" سے مراد اور حکمت:

مِنۡ قَبۡلُ أي: من قبل هذا في الدنيا، جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس إليه أول ما يرى، فإن الطباع مائلة إلى المألوف متنفرة عن غيره، ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه، إذ لو كان جنساً لم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "مِنۡ قَبۡلُ" (پہلے) سے مراد "دنیا میں اس سے پہلے" ہے۔ یعنی اہل جنت جب پھل دیکھیں گے تو انہیں وہ دنیا کے پھلوں کی طرح معلوم ہوں گے۔ نفسیاتی حکمت: جنت کے پھلوں کو دنیا کے پھلوں کی جنس (نوعیت) سے اس لیے بنایا گیا ہے

تاکہ جب انسان انہیں پہلی بار دیکھے تو اس کی طبیعت ان کی طرف مائل ہو۔ کیونکہ انسان کی طبیعت مانوس چیزوں کی طرف مائل ہوتی ہے اور غیر مانوس چیزوں سے نفرت کرتی ہے۔ نعمت کی پہچان :اس سے ان پھلوں کی فضیلت اور نعمت کا اصل جوہر واضح ہوگا۔ اگر غیر مانوس ہوتے :کیونکہ اگر یہ بالکل ہی نامانوس نوعیت کے ہوتے، تو انسان یہ گمان کرتا کہ یہ تو ایسے ہی ہوتے ہیں (اس میں کوئی خاص کمال یا فضیلت نہیں)۔

جنت میں پھلوں کی مشابہت اور لذت کا تفاوت؛

أو في الجنة لأن طعامها متشابه في الصورة، كما حكى ابن كثير عن الحسن رضي الله عنهما :(أن أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها، ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول؛ذلك، فيقول الملك :كل فاللون واحد والطعم مختلف)۔

مصنفؒ "مِن قَبلُ" کا ایک اور مفہوم بیان کرتے ہیں :" یا اس سے مراد جنت میں ہی پہلے ملنے والے پھل ہیں"۔ یعنی جب انہیں دوبارہ پھل ملے گا تو وہ کہیں گے یہ تو وہی ہے جو ہمیں پہلے بھی مل چکا ہے۔ ظاہری مشابہت، باطنی فرق :یہ اس لیے کہ جنت کا کھانا صورت میں ایک جیسا نظر آتا ہے، جیسا کہ ابن کثیر نے حسن بصری رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے کہ :"اہل جنت میں سے کسی کو ایک پلیٹ پیش کی جائے گی تو وہ اس میں سے کھائے گا، پھر اسے دوسری پلیٹ پیش کی جائے گی تو وہ اسے پہلی جیسی ہی دیکھے گا اور کہے گا (یہ تو وہی ہے)، تو فرشتہ کہے گا :کھاؤ، کیونکہ رنگ تو ایک ہی ہے مگر ذائقہ مختلف ہے"۔

ہر بار نئی لذت :

حدیث کی روشنی میں

أو كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال» :والذي نفس محمد بيده، إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي بواصلة إلى فيه، حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها «فلعلهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والأول أظهر لمحافظته على عموم كُلّما فإنه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا، والداعي لهم إلى ذلك فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة۔

رسول اللہ ﷺ کی حدیث :یا اس کا مفہوم یوں ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :"اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے، اہل جنت میں سے کوئی شخص جب پھل تناول کرنے کے لیے اسے ہاتھ میں لے گا، تو ابھی وہ اس کے منہ تک نہیں پہنچے گا کہ اللہ تعالیٰ اس کی جگہ اس جیسا دوسرا پھل بدل دے گا"۔ صورت کی مشابہت، ذائقے کا تغیر :تو شاید وہ (اہل جنت) جب اسے پہلی حالت پر دیکھیں گے تو کہیں گے :"یہ تو وہی ہے"۔ پہلے معنی کی ترجیح :مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلا معنی (دنیا کے پھلوں سے مشابہت) زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ یہ "كُلَّما" (جب کبھی) کے عموم (یعنی ہر بار جب انہیں رزق ملے گا) کی حفاظت کرتا ہے، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ہر بار رزق ملنے پر یہی بات دہرائیں گے۔ حیرت اور فرحت کی وجہ :اور ان کے اس قول کو دہرانے کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ (لذت میں) عظیم فرق اور (صورت میں) مکمل مشابہت پا کر انتہائی حیرت اور خوشی کا اظہار کریں گے۔ یعنی ظاہری صورت ایک جیسی ہونے کے باوجود ہر بار لذت میں اضافہ اور نیا پن ہوگا۔

"واُتوا به متشابها" : جنتی پھلوں کی ظاہری مشابہت

وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً اعتراض يقرر ذلك، والضمير على الأول راجع إلى ما رزقوا في الدارين فإنه مدلول عليه بقوله عز من قائل هٰذَا الَّذِي رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ ونظيره قوله عز وجل :إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلى بِهِما أي بجنسي الغني والفقير، وعلى الثاني إلى الرزق. فإن قيل :التشابه هو التماثل في الصفة، وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما :ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء. قلت :التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم، وهو كاف في إطلاق التشابه. هذا :وإن للآية الكريمة محملاً آخر، وهو أن مستلذات أهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات، متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها، فيحتمل أن يكون المراد من هٰذَا الَّذِي رُزِقْنا أنه ثوابه، ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلو الطبقة، فيكون هذا في الوعد نظير قوله:ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ في الوعيد.

ترجمہ؛

وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (اور وہ انہیں مشابہ صورت میں دیے جائیں گے)' یہ ایک جملہ معترضہ ہے جو اس (پچھلی بات "یہ وہی ہے جو ہمیں پہلے ملا تھا") کی تصدیق کرتا ہے۔ اور اس (بِہِ) میں موجود ضمیر "ہ" پہلی توجیہ (جو ما قبل میں بیان ہوئی کہ "الذی رزقنا من قبل" سے مراد دنیا و آخرت کا رزق ہے) کی بنا پر ان چیزوں کی طرف لوٹتی ہے جو انہیں دونوں جہانوں میں رزق کے طور پر دی گئیں۔ پس بیشک اس پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" دلالت کرتا ہے۔ اور اس کی نظیر (مثال) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"خواہ وہ غنی ہو یا فقیر' پس اللہ ان دونوں (قسم کے لوگوں) کا زیادہ حقدار ہے" (سورۃ النساء آیت ۱۳۵)' یعنی غنی اور فقیر کی دونوں جنسوں کا حقدار ہے۔ اور دوسری توجیہ (جو ما قبل میں بیان ہوئی کہ "الذی رزقنا من قبل" سے مراد پہلے کا رزق ہے) کی بنا پر ضمیر "ہ" رزق کی طرف لوٹتی ہے۔ پس اگر کہا جائے :تشابہ (مشابہت) تو صفات میں یکسانیت کا نام ہے' اور یہ (یکساں صفات) دنیا اور آخرت کے پھلوں کے درمیان موجود نہیں' جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا :"جنت میں دنیا کی چیزوں میں سے سوائے ناموں کے کچھ نہیں ہے۔" میں کہوں گا (جواب یہ ہے) :ان دونوں کے درمیان تشابہ صورت (شکل) میں حاصل ہے' جو کہ نام رکھنے کا بنیادی سبب ہوتی ہے' نہ کہ مقدار اور ذائقہ میں۔ اور یہ (صورت کی مشابہت) تشابہ کا اطلاق کرنے کے لیے کافی ہے۔ یہ (بیان) ایک طرف؛ اور بیشک اس آیت کریمہ کا ایک دوسرا مفہوم (علامتی پہلو) بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اہل جنت کی لذتیں ان معارف (علم) اور اطاعات (نیک اعمال) کے مقابلے میں ہیں جو انہیں دنیا میں رزق کے طور پر دی گئیں۔ اور وہ (جنت کی لذتیں) ان (دنیاوی معارف و اطاعات) کے تفاوت کے حساب سے لذت میں مختلف درجات کی ہوں گی۔ پس یہ احتمال ہے کہ "ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا" سے مراد اس کا (دنیاوی معارف و اطاعات کا) ثواب ہو۔ اور ان دونوں (ثواب اور دنیاوی معارف و اطاعات) کے تشابہ سے مراد شرف' خوبی' اور بلند مرتبے میں ان کی یکسانیت ہو۔ پس وعدہ (جنت) کے بارے میں یہ قول ویسا ہی ہے جیسا کہ وعید (جہنم) کے بارے میں اس کا قول ہے :"چکھو وہ جو تم عمل کرتے تھے" (سورۃ الاعراف آیت ۳۹ وغیرہ) (جہاں عذاب کو عمل ہی قرار دیا گیا' غایت مناسبت کی بنا پر)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت :"وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" (اور انہیں وہ (پھل) ایک دوسرے سے ملتے جلتے دیے جائیں گے) کی نحوی حیثیت' لفظ "متشابہا" (مشابہ) کا مفہوم' اور اس کے ذریعے جنت کی نعمتوں کی ظاہری یکسانیت اور باطنی تفاوت کی حکمت پر تفصیلی

بحث کرتے ہیں۔ وہ اس آیت کے ایک گہرے باطنی مفہوم کو بھی بیان کرتے ہیں، جس میں دنیا کی معرفت اور طاعات کے ثواب کو جنت کی لذات سے تشبیہ دی گئی ہے۔

"وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" - اعتراض کا جواب اور ضمیر کا مرجع؛

وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً اعتراض يقرر ذلك، والضمير على الأول راجع إلى ما رزقوا في الدارين فإنه مدلول عليه بقوله عز من قائل هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ ونظيره قوله عز وجل: إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللّٰهُ أَوْلَى بِهِمَا أي بجنسي الغني والفقير، وعلى الثاني إلى الرزق۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" (اور انہیں وہ ملتے جلتے دیے جائیں گے) ایک اعتراضیہ جملہ ہے جو سابقہ بات کو مزید پختہ کرتا ہے۔ ضمیر "هٗ" کا مرجع (پہلی صورت): اگر پچھلی آیت میں "هٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ" کا معنی "دنیا میں ملنے والے پھل" لیا جائے، تو یہاں "بِهِ" میں موجود ضمیر (هٗ) "دونوں جہانوں میں ملنے والے رزق" کی طرف لوٹتا ہے، کیونکہ پچھلا جملہ اس پر دلالت کر رہا تھا۔ مثال: اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا" (اگر وہ (مرنے والا) مالدار ہو یا فقیر ہو، تو اللہ ان دونوں کے زیادہ حقدار ہے)۔ یہاں "بہما" (ان دونوں سے) سے مراد "غنی اور فقیر کی جنس" ہے۔ ضمیر "هٗ" کا مرجع (دوسری صورت): اگر پچھلی آیت میں "مِنْ قَبْلُ" کا معنی "جنت میں ہی پہلے ملنے والے پھل" لیا جائے، تو یہاں "بِهِ" میں موجود ضمیر (هٗ) "رزق" کی طرف لوٹتا ہے۔

"التشابہ" کا مفہوم: صورت میں یکسانیت، ذائقے میں تفاوت؛

فإن قيل: التشابه هو التماثل في الصفة، وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء. قلت: التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم، وهو كاف في إطلاق التشابه۔

اعتراض:

اگر یہ کہا جائے کہ "تشابہ" (مشابہت) کا مطلب صفات میں مکمل مماثلت ہے، اور یہ مماثلت دنیا اور آخرت کے پھلوں کے درمیان موجود نہیں ہے، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: "جنت میں دنیا کے کھانوں میں سے صرف نام ہیں (ذائقہ مختلف ہے)"۔

مصنفؒ کا جواب:

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں (دنیا اور آخرت کے پھلوں) کے درمیان تشابہ "صورت" میں حاصل ہے، جو ناموں کا تعلق ہے، نہ کہ مقدار اور ذائقے میں۔ "تشابہ" کے اطلاق کے لیے کافی: اور یہ (صورتی مشابہت) "تشابہ" کے اطلاق کے لیے کافی ہے۔ یعنی جنت کے پھل دنیا کے پھلوں کی طرح نظر آئیں گے، تاکہ اہل جنت انہیں پہچان سکیں، لیکن ان کا ذائقہ اور لذت دنیا کی ہر چیز سے کہیں بہتر اور مختلف ہوگی۔

آیت کا باطنی مفہوم:

معرفت اور طاعات کا ثواب؛

هذا: وإن للآية الكريمة محملاً آخر، وهو أن مستلذات أهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف

والطاعات، متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت کریمہ کا ایک اور (باطنی) مفہوم بھی ہے، اور وہ یہ ہے: دنیا کی معرفت وطاعات کا ثواب: اہل جنت کی لذات دنیا میں انہیں حاصل ہونے والی معرفت (علمِ الٰہی) اور طاعات (عبادات) کے مقابلے میں ہیں، جو (معرفت وطاعات کی) درجہ بندی کے مطابق لذت میں بھی متفاوت (مختلف درجات کی) ہوں گی۔ "ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا" سے مراد ثواب: تو یہ احتمال ہے کہ "ہٰذَا الَّذِی رُزِقْنَا" (یہ وہی ہے جو ہمیں دیا گیا تھا) سے مراد یہ ہو کہ یہ (جنت کی لذت) دنیا میں کی گئی طاعات کا ثواب ہے۔ مشابہت کا معنی: اور ان دونوں (دنیا کی معرفت وطاعات اور جنت کی لذات) کی مشابہت سے مراد "شرف، فضیلت اور بلند درجے" میں ان کا باہمی مماثل ہونا ہے۔

وعد اور وعید میں مماثلت:

اس طرح یہ آیت (وعد کے باب میں) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے نظیر ہے جو وعید کے باب میں ہے: "ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" (چکھو جو تم عمل کرتے تھے)۔ (یعنی جس طرح وہاں عمل کے مطابق سزا ملتی ہے، یہاں بھی عمل کے مطابق ثواب ملتا ہے)۔

جنت کی نعمتیں: پاکیزہ بیویاں اور ابدی قیام

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ مما يستقذر من النساء ويذم من أحوالهن، كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق، فإن التطهير يستعمل في الأجسام والأخلاق والأفعال. وقرئ: «مطهرات» وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن، وهن فاعلة وفواعل. قال:

وإذا العَذَارى بالدّخَانِ تَقَنَّعَت ... واستَعجلتْ نَصْبَ القُدورِ فملّت

ترجمہ:

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ (اور ان کے لیے ان میں پاکیزہ بیویاں ہوں گی)، (پاکیزہ) ان چیزوں سے جنہیں عورتوں میں ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور ان کی حالتوں میں مذموم جانا جاتا ہے، جیسے حیض، میل کچیل، طبیعت کی گندگی، اور بد اخلاقی۔ پس بیشک پاکیزگی (تطہیر) جسموں، اخلاق اور افعال سب میں استعمال ہوتی ہے۔ اور قراءت کیا گیا ہے: "مُطَهَّرَاتٌ" (ت پر فتحہ، ہ پر شد وفتحہ اور الف وتاء)۔ اور یہ دونوں (مُطَهَّرَةٌ اور مُطَهَّرَاتٌ) فصیح لغتیں ہیں۔ کہا جاتا ہے (جب جمع کا لفظ ہو) النساء فَعَلَتْ (واحد فعل) اور فَعَلْنَ (جمع فعل)، اور هُنَّ فَاعِلَةٌ (واحد اسم فاعل کی طرح) اور فَوَاعِلُ (جمع اسم فاعل کی طرح)۔ شاعر نے کہا: "اور جب کنواریاں دھویں میں اپنے سر ڈھانپ لیتی ہیں... اور جلدی سے دیگیں چڑھانے میں سستی کرتی ہیں" (یہاں عَذَارَىٰ جمع ہے اور اس کے لیے فَعَلَتْ کی طرح "مَلَّتْ" واحد فعل استعمال ہوا ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" (اور ان کے لیے وہاں پاکیزہ بیویاں ہوں گی) کی لغوی اور تفسیری وضاحت کرتے ہیں۔ وہ "مطہرۃ" (پاکیزہ) کے مفہوم، اس کی قراءت اور اس میں شامل بلاغت پر روشنی ڈالتے ہیں، جو جنت کی نعمتوں میں سے ایک اہم نعمت ہے۔

"مُطَهَّرَةٌ" کا جامع مفہوم

مصنفؒ فرماتے ہیں:

"وَلَهُمْ فِيهاَ أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ مما يستقذر من النساء ويذم من أحوالهن، كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق، فإن التطهير يستعمل في الأجسام والأخلاق والأفعال۔

"یعنی :"آیت ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ میں 'مُطَهَّرَةٌ' سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز سے پاک ہوں گی جو عورتوں سے ناپسندیدہ سمجھی جاتی ہے اور ان کی حالتوں میں عیب لگایا جاتا ہے، جیسے: حیض :(جسمانی نجاست اور ناگواری) درن :(میل کچیل، ظاہری گندگی) دنس الطبع :(طبیعت کی گندگی، جیسے حسد، بغض) سوء الخلق :(بری عادات اور اخلاق) مصنفؒ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ " تطہیر" (پاک کرنا) کا لفظ جسموں، اخلاق اور افعال سب کے لیے استعمال ہوتا ہے۔(یعنی جنتی خواتین نہ صرف جسمانی طور پر پاک ہوں گی بلکہ ان کی عادات واطوار اور اخلاق بھی ہر عیب سے پاک ہوں گے۔)

"مُطَهَّرَةٌ" اور "مُطَهَّرَاتٌ" کی قرات اور لغوی قاعدہ

"وقرئ» :مطهرات« وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن، وهن فاعلة وفواعل۔

"یعنی :"اور (یہ لفظ) 'مُطَهَّرَاتٌ' بھی پڑھا گیا ہے (جمع مؤنث سالم کے صیغے میں)۔اور یہ دونوں فصیح لغتیں ہیں۔" (یہاں مراد ہے کہ قرآن کی دو مختلف قراتیں ہیں :ایک "مُطَهَّرَةٌ" جو واحد کا صیغہ ہے لیکن جنسِ جمع کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور دوسری "مُطَهَّرَاتٌ" جو جمع کا صیغہ ہے۔) مصنفؒ اس کی نحوی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ :"عربی زبان میں کہا جاتا ہے :'النساءُ فَعَلَتْ' (عورتوں نے کیا- یہاں فعل واحد مؤنث آیا ہے)، اور 'فَعَلْنَ' (عورتوں نے کیا- یہاں فعل جمع مؤنث آیا ہے)۔" "اور اسی طرح :'هُنَّ فَاعِلَةٌ' (وہ (عورتیں) فاعل ہیں- یہاں خبر واحد مؤنث آئی ہے)، اور 'فَوَاعِلُ' (وہ (عورتیں) فاعلات ہیں- یہاں خبر جمع مؤنث آئی ہے)۔

"وضاحت:

یہاں مصنفؒ عربی زبان کا ایک اہم نحوی قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ جب جمع (خاص طور پر جمع مکسر) کے لیے صفت لائی جائے تو اسے واحد مؤنث بھی لایا جا سکتا ہے اور جمع مؤنث بھی۔اسی طرح، جب جمع کو خبر بنایا جائے تو خبر واحد مؤنث بھی ہو سکتی ہے اور جمع بھی۔ اس طرح، "أزواج" (جس کا واحد زوج ہے، اور یہ مرد و عورت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن یہاں مؤنث مراد ہے) کے لیے "مُطَهَّرَةٌ" (واحد مؤنث) اور "مُطَهَّرَاتٌ" (جمع مؤنث) دونوں درست ہیں۔یہ دونوں فصیح لغتیں ہیں۔

شعری دلیل اور اس کا مقصد

اس لسانی قاعدے کی تائید میں مصنفؒ یہ شعر پیش کرتے ہیں:

وإِذَا العَذَارى بالدّخَانِ تَقَنَّعَتْ . . . واستَعْجَلَتْ نَصْبَ القُدُورِ فَمَلَّتْ

شعر کی تشریح:

یہ شعر غریبی اور تنگی کی حالت کو بیان کر رہا ہے جہاں پردہ پوشی کے لیے بھی میسر کچھ نہیں۔"اور جب کنواری لڑکیاں (عذاریٰ) دھوئیں سے نقاب کرتی ہیں (یعنی ان کے پاس پردہ کرنے کو کچھ نہیں، صرف چولہے کا دھواں ہی میسر ہے)… اور ہانڈیوں کو جلدی چڑھانے کی کوشش کرتی ہیں (جلدی سے کھانا پکانے کی کوشش کرتی ہیں)… تو (دھوئیں کی وجہ سے) تنگ آجاتی ہیں۔" "العَذَارى" (کنواری لڑکیاں) :یہ "عَذْرَاء" (کنواری) کی جمع ہے۔"تَقَنَّعَتْ" (انہوں نے نقاب کیا) اور "اسْتَعْجَلَتْ" (انہوں نے جلدی کی) :یہ

دونوں افعال "العذاریٰ" (جمع) کے لیے آئے ہیں، لیکن ان کا صیغہ واحد مؤنث ہے۔ "فَمَلَّتْ" (تو وہ تنگ آ گئیں) : یہ فعل بھی "العذاریٰ" کے لیے آیا ہے اور اس کا صیغہ بھی واحد مؤنث ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں، خاص طور پر جب جمع مؤنث (جیسے العذاری) کے لیے فعل لایا جائے تو اسے واحد مؤنث کے صیغے میں بھی استعمال کرنا فصیح ہے۔ یہ الحطیئہ کا شعر اس نحوی قاعدے کی بہترین مثال ہے اور یہ قرآنی قرات "مُطَهَّرَةٌ" (جو واحد مؤنث ہے لیکن "أزواج" جو جمع ہے کے لیے استعمال ہوا ہے) کی فصاحت اور لغوی صحت کو بھی نمایاں کرتا ہے۔ یہ ثابت کرتا ہے کہ قرآن کا اسلوب عربی زبان کے اعلیٰ ترین معیارات کے مطابق ہے۔

جنتی نعمتوں کی حقیقت

فالجمع على اللفظ، والإفراد على تأويل الجماعة، ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة، ومطهرة أبلغ من طاهرة ومطهرة للإشعار بأن مطهراً طهرهن وليس هو إلا الله عز وجل. والزوج يقال للذكر والأنثى، وهو في الأصل لما له قرين من جنسه كزوج الخف. فإن قيل: فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع، وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع، وهي مستغنى عنها في الجنة. قلت: مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات، وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل، ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها.

ترجمہ؛

پس جمع (مُطَهَّرَاتٌ) لفظ (أَزْوَاجٌ) کے مطابق ہے، اور افراد (مُطَهَّرَةٌ) جماعت کی تاویل پر ہے۔ اور مُطَهِّرَةٌ (طاء پر شد و کسرہ) بمعنی مُتَطَهِّرَةٌ (خود پاک ہونے والی) ہے۔ اور مُطَهَّرَةٌ (طاء پر شد و فتحہ) طَاهِرَةٌ (پاک) اور مُطَهِّرَةٌ (پاک کرنے والی) سے زیادہ بلیغ (پر زور) ہے۔ یہ اس بات کا اشارہ دینے کے لیے ہے کہ کسی پاک کرنے والے نے انہیں پاک کیا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں۔ اور الزَّوجُ (جوڑا) نر اور مادہ دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور یہ اصل میں اس چیز کے لیے ہے جس کا اپنی جنس سے کوئی ہم پلہ ہو، جیسے موزے کا جوڑا۔ پس اگر کہا جائے: کھانے کا فائدہ غذائیت حاصل کرنا اور بھوک کے نقصان کو دور کرنا ہے، اور نکاح کا فائدہ اولاد پیدا کرنا اور نوع انسانی کو باقی رکھنا ہے، اور ان چیزوں کی جنت میں کوئی ضرورت نہیں۔ میں کہوں گا: جنت کے کھانے اور نکاح (بیویاں) اور اس کی دیگر تمام حالتیں اپنے دنیاوی نظائر (ہم شکل چیزوں) کے ساتھ صرف بعض صفات اور اعتبارات میں ہی شریک ہیں، اور انہیں ان کے ناموں سے استعارے اور تمثیل (مثال دینے) کے طور پر نامزد کیا گیا ہے۔ اور وہ ان کی مکمل حقیقت میں شریک نہیں ہیں، یہاں تک کہ وہ تمام لوازمات جو دنیا میں ان کے ساتھ لازم ہیں انہیں مستلزم ہوں، اور وہی فائدہ دیں جو دنیا میں دیتی ہیں۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں "مُطَهَّرَةٌ" (پاکیزہ) کے لفظی اور بلاغی پہلوؤں، "زوج" (جوڑا) کے استعمال، اور جنت کی نعمتوں (کھانے، پینے، ازدواجی تعلقات) کی دنیاوی نظائر سے مشابہت اور فرق پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ جنتی نعمتیں دنیاوی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے نہیں بلکہ محض لذت اور انعام کے لیے ہیں۔

"مطہرۃ" کی بلاغت اور "زوج" کا استعمال؛

فالجمع على اللفظ، والإفراد على تأويل الجماعة، ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة، ومطهرة أبلغ من طاهرة ومطهرة للإشعار بأن مطهراً طهرهن وليس هو إلا الله عز وجل۔ والزوج يقال للذكر والأنثى، وهو في الأصل لما له قرين من جنسه كزوج الخف۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أزواج" (بیویاں) کے لیے "مطہرات" (جمع) کا استعمال لفظ "أزواج" کی جمع کے مطابق ہے، جبکہ "مطہرۃ" (واحد) کا استعمال جماعت کے معنی کی تاویل پر ہے (یعنی أزواج کا مطلب ایک جماعت یا گروہ ہے، اس لیے واحد مؤنث صفت لائی گئی)۔ "مطہرۃ" کی صورتیں: "مُطَهَّرَةٌ" (طا پر تشدید اور ہا پر کسرہ) :اس کا معنی "متطہرۃ" (خود پاک ہونے والی/پاکیزگی اختیار کرنے والی) ہے۔ "مُطَهَّرَةٌ" (طا پر تشدید اور ہا پر فتحہ) :یہ "طاہرہ" (پاک) سے زیادہ بلیغ ہے۔ یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ انہیں کسی (فوق العادت) ہستی نے پاک کیا ہے، اور وہ ہستی اللہ عز و جل کے سوا کوئی نہیں۔ (یعنی یہ خود بخود پاک نہیں ہوئیں بلکہ اللہ نے انہیں مکمل پاکیزگی عطا کی ہے)۔

"الزوج" کا استعمال :

"الزوج" کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ دراصل یہ ہر اس چیز کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کا اپنی جنس میں کوئی جوڑا ہو، جیسے "زوج الخف" (جوتے کا جوڑا)۔

جنت کی نعمتیں :

دنیاوی ضرورتوں سے ماوراء

فإن قيل: فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع، وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع، وهي مستغنى عنها في الجنة۔ قلت: مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات،

مصنفؒ یہاں ایک ممکنہ سوال اٹھاتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

سوال :

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ: کھانے کی چیزوں (مطعوم) کا فائدہ تغذیہ حاصل کرنا اور بھوک کی تکلیف کو دور کرنا ہے۔ ازدواجی تعلقات (منکوح) کا فائدہ اولاد پیدا کرنا اور نوعِ انسانی کو باقی رکھنا ہے۔ جبکہ یہ دونوں (تغذیہ اور توالد) جنت میں غیر ضروری ہیں (ان سے بے نیاز ہیں)، تو پھر وہاں ان چیزوں کی کیا حکمت ہے؟

مصنفؒ کا جواب :

میں کہتا ہوں کہ جنت کے کھانے، اس کے ازدواجی تعلقات، اور اس کی دیگر تمام حالتیں دنیاوی نظائر سے صرف "بعض صفات اور اعتبارات" میں شریک ہیں۔ ان کو دنیاوی چیزوں کے نام سے "استعارہ اور تمثیل" کے طور پر پکارا جاتا ہے۔ لیکن وہ (جنتی نعمتیں) اپنی مکمل حقیقت میں دنیاوی چیزوں کی طرح نہیں ہیں، تاکہ وہ ان تمام لوازمات کا تقاضا کریں جو دنیاوی چیزوں کے ساتھ لازم ہیں، اور بعینہٖ وہی فائدے دیں جو دنیاوی چیزیں دیتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جنت کی نعمتیں دنیاوی ضروریات اور نقصانات (جیسے بھوک، نسل کا خاتمہ) کو

دور کرنے کے لیے نہیں ہیں، بلکہ محض لذت، راحت، اور اللہ کے فضل و کرم کے مظہر ہیں۔ ان کا مقصد صرف اور صرف مومنین کے لیے دائمی مسرت اور انعام فراہم کرنا ہے، اور ان کی لذت دنیاوی تصورات سے ماوراء ہے۔

جنت میں ہیشگی کا مفہوم

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ دائمون. والخلد والخلود في الأصل الثبات المديد دام أم لم يدم، ولذلك قيل للأثافي والأحجار خوالد، وللجزء الذي يبقى من الإنسان على حاله ما دام حياً خلد، ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد في قوله تعالى: خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لغوا واستعماله حيث لا دوام، كقولهم وقف مخلد، يوجب اشتراكاً، أو مجازاً. والأصل ينفيهما بخلاف ما لو وضع للأعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار، كإطلاق الجسم على الإنسان مثل قوله تعالى: وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ لكن المراد به هاهنا الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن.

ترجمہ؛

وَہُمْ فِیہَا خَالِدُونَ (اور وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے)، یعنی دائم (مستقل رہنے والے)۔ اور الخُلد اور الخُلُود اصل میں لمبی مدت تک ثابت قدم رہنا ہے، خواہ وہ مدت ہمیشہ کی ہو یا نہ ہو۔ اور اسی لیے چولہے کے تین پتھروں اور (دیگر) پتھروں کو خوالد (ہمیشہ رہنے والے) کہا گیا، اور انسان کے اس حصے کو جو زندہ رہتے ہوئے اپنی حالت پر باقی رہتا ہے خلد کہا گیا ہے۔ اور اگر اس (لفظ خلد) کا وضع (بنیادی معنی) صرف ہمیشہ کے لیے ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کے فرمان "خَالِدِینَ فِیہَا أَبَدًا" (ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے) میں "أَبَداً" (ہمیشہ ہمیشہ) کی قید لغو (بے فائدہ) ہوتی۔ اور اس کا ایسی جگہ استعمال جہاں ہیشگی نہ ہو، جیسے ان کا قول "وقف مخلد" (ہمیشہ کے لیے وقف)، یا تو اشتراک (ایک لفظ کے کئی معنی) کو لازم کرتا، یا مجاز (مجازی استعمال) کو۔ اور اصل (لغوی معنی) ان دونوں (اشتراک اور مجاز) کا انکار کرتا ہے (اگر اصل معنی صرف دوام ابدی ہو)۔ بخلاف اس صورت کے اگر اسے عام معنی (لمبی مدت تک ثابت قدمی) کے لیے وضع کیا گیا ہو اور پھر اسی اعتبار سے (ابدی مدت کے لیے) استعمال کیا گیا ہو۔ جیسے انسان پر جسم کا اطلاق کرنا (حالانکہ وہ روح بھی ہے)، یا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: "اور ہم نے تجھ سے پہلے کسی بشر کے لیے ہیشگی (الخلد) نہیں بنائی" (سورۃ الانبیاء آیت ۳۴) (یہاں دنیاوی ہیشگی مراد ہے)۔ لیکن یہاں (جنت کے بارے میں) اس (خلد) سے مراد جمہور (اکثر علماء) کے نزدیک دوام ابدی (ہمیشہ رہنا) ہے، اس کی تائید میں جو آیات اور سنتیں موجود ہیں۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "وَہُمْ فِیہَا خَالِدُونَ" (اور وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے) میں موجود لفظ "خَالِدُونَ" (ہیشگی/دائمی) کی لغوی اور اصطلاحی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ "خلد" کے بنیادی معنی، اس کے مختلف استعمالات، اور پھر قرآنی سیاق و سباق میں اس کے "دائمی" مفہوم پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں، جو جنت کی نعمتوں کی پائیداری کو بیان کرتا ہے۔

"خَالِدُونَ" - لغوی مفہوم اور اصطلاحی اطلاق؛

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ دائمون. والخلد والخلود في الأصل الثبات المديد دام أم لم يدم، ولذلك قيل للأثافي والأحجار خوالد، وللجزء الذي يبقى من الإنسان على حاله ما دام حياً خلد۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَہُم فِیہَا خَالِدُونَ" (اور وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے) کا مطلب ہے کہ وہ "دائمون" (دائمی) ہوں گے۔ "الخلد" اور "الخلود" کا بنیادی معنی: عربی زبان میں "الخلد" اور "الخلود" کا اصل معنی "لمبی مدت تک ثابت رہنا" ہے، خواہ وہ دوام (ہمیشگی) ہو یا نہ ہو۔ مختلف استعمالات: اسی لیے "الأثافي" (چولہے کے پتھر) اور "الأحجار" (پتھروں) کو "خوالد" (دائم رہنے والے/ثابت رہنے والے) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ لمبے عرصے تک اپنی جگہ قائم رہتے ہیں۔ اور انسان کے اس حصے کو "خلد" کہا جاتا ہے جو زندہ رہنے تک اپنی حالت پر برقرار رہتا ہے (یعنی وہ حصہ جو مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جیسے دم کی ہڈی وغیرہ، یا انسان کی وہ بنیادی فطرت جو بدلتی نہیں)۔

"خلد" اور "دوام" کا باہمی تعلق - نحوی بحث:

ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد في قوله تعالى: خالِدِينَ فِيها أَبَداً لغوا واستعماله حيث لا دوام، كقولهم وقف مخلد، يوجب اشتراكاً، أو مجازاً.

مصنفؒ مزید نحوی اور اصولی نقطہ نظر سے "خلد" کے معنی کی وضاحت کرتے ہیں: "خلد" اگر دوام کے لیے ہوتا تو بے فائدہ تقید: اگر "خلد" کا لفظ بنیادی طور پر "دوام" (ہمیشگی) کے لیے ہی وضع کیا گیا ہوتا، تو پھر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: "خَالِدِینَ فِیہَا أَبَدًا" (اس میں ہمیشہ رہیں گے ہمیشہ ہمیشہ) میں "أَبَدًا" (ہمیشہ ہمیشہ) کا اضافہ لغو (بے فائدہ) ہوتا۔ جہاں دوام نہ ہو وہاں استعمال: اور اگر "خلد" کا استعمال ایسی جگہ ہو جہاں دوام نہ ہو، جیسے کہا جاتا ہے: "وقف مخلد" (ہمیشہ کے لیے وقف)، تو یہ یا تو اشتراک (یعنی لفظ کے کئی معنی ہوں) کو لازم کرتا ہے یا مجاز (لفظ کو حقیقی معنی کے علاوہ میں استعمال کرنا) کو۔

اصول کا رد:

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اصول (یعنی لغت کا بنیادی اصول) ان دونوں (اشتراک اور مجاز) کا انکار کرتا ہے، اس کے برعکس جب لفظ کو "عام معنی" کے لیے وضع کیا جائے اور پھر اسے اسی اعتبار سے استعمال کیا جائے۔ "الجسم" کی مثال: اس کی مثال "الجسم" (جسم) کا اطلاق انسان پر کرنا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ" (اور ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کے لیے دنیا میں ہمیشگی نہیں بنائی)۔ یہاں "الخلد" سے مراد "دنیاوی ہمیشگی" ہے، جو کسی انسان کو حاصل نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "خلد" کا لغوی معنی "طویل قیام" ہے، مطلق "ہمیشگی" نہیں۔ مراد "دوام" ہی ہے: لیکن یہاں (قرآنی آیت میں) "الخلد" سے مراد "دوام" (ہمیشگی) ہے، جمہور علماء کے نزدیک۔

آیات و سنن کی شہادت:

مصنفؒ کی عبارت "لما یشہد لہ من الآیات والسنن" کے متعلق، یہاں کچھ آیات اور احادیث پیش کی جاتی ہیں جو "خلود" کے تصور کو واضح کرتی ہیں، خواہ جنت میں ہو یا جہنم میں:

جنت میں خلود کے متعلق آیات:

سورۃ البقرہ (2:82)

"وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

(اور جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کیے، وہی جنتی ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے)۔ یہ آیت واضح طور پر بتاتی ہے کہ ایمان اور نیک اعمال کرنے والوں کا ٹھکانہ جنت ہے اور وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ سورۃ آل عمران (3:136):

"أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ"

(ان کا بدلہ ان کے رب کی طرف سے مغفرت ہے اور باغات ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، اور یہ عمل کرنے والوں کے لیے بہترین اجر ہے)۔ اس آیت میں بھی جنت کی نعمتوں اور اس میں ہمیشہ رہنے کا ذکر ہے۔ سورۃ النساء (4:13) :

"تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"

(یہ اللہ کی مقرر کردہ حدود ہیں، اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا، اللہ اسے ان باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے)۔ اس آیت میں اطاعت گزاروں کے لیے جنت میں ہمیشہ رہنے کی خوشخبری ہے۔

جہنم میں خلود کے متعلق آیات:

سورۃ البقرہ (2:39) :

"وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

(اور جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیات کو جھٹلایا، وہی دوزخی ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے)۔ یہ آیت کافروں اور آیات کو جھٹلانے والوں کے لیے جہنم میں ہمیشہ رہنے کی وعید سناتی ہے۔ سورۃ النساء (4:14) :

"وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ"

(اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کی حدود سے تجاوز کرے گا، اللہ اسے ایسی آگ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، اور اس کے لیے ذلت آمیز عذاب ہے)۔ یہ آیت نافرمانوں کے لیے جہنم میں ہمیشہ رہنے کی سزا بیان کرتی ہے۔ سورۃ التوبہ (9:17) :

"مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ"

(مشرکوں کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں، درآنحالیکہ وہ خود اپنے کفر کی گواہی دے رہے ہیں، ان کے اعمال برباد ہو گئے اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے)۔ یہ آیت مشرکوں کے لیے جہنم میں ہمیشہ رہنے کی وعید سناتی ہے۔

احادیث:

اس موضوع پر بہت سی احادیث موجود ہیں جن میں جنت اور جہنم میں ہمیشہ رہنے کا ذکر ہے۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں:

صحیح مسلم : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "جنت والے جنت میں ہمیشہ رہیں گے اور جہنم والے جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔" صحیح بخاری : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "موت کو ایک چتکبرے مینڈھے کی صورت میں لایا جائے گا اور جنت اور جہنم کے درمیان ذبح کر دیا جائے گا، پھر کہا جائے گا : اے جنت والو! ابدی زندگی ہے، موت نہیں، اور اے جہنم والو! ابدی زندگی ہے، موت نہیں۔" یہ آیات اور احادیث اس بات کی تصدیق کرتی ہیں کہ قرآن اور سنت کے مطابق جنت اور جہنم میں خلود (ہمیشہ رہنا) ایک حقیقت ہے، اگرچہ "خلود" کا لفظ لغوی طور پر ہمیشہ کے معنی میں استعمال نہ بھی ہو۔

جنتی اجسام کی ابدیت اور نعمتوں کا خلاصہ

فإن قيل :الأبدان مركبة من أجزاء متضادة الكيفية، معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان. قلت :إنه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بأن يجعل أجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية، متساوية في القوة لا يقوي شيء منها على إحالة الآخر، متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض المعادن. هذا وإن قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة. واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصوراً على :المساكن والمطاعم، والمناكح، على ما دل عليه الاستقراء كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات، فإن كل نعمة جليلة إذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية من شوائب الألم، بشر المؤمنين بها ومثل ما أعد لهم في الآخرة بأبهى ما يستلذ به منها، وأزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم في التنعم والسرور.

ترجمہ؛

پس اگر کہا جائے :اجسام ایسی چیزوں سے مرکب (بنے ہوئے) ہیں جن کی کیفیتیں متضاد ہوتی ہیں' اور وہ ایسی تبدیلیوں (استحالات) سے دوچار ہوتے رہتے ہیں جو ان کے علیحدہ ہونے اور بکھرنے پر منتج ہوتی ہیں' تو جنت میں ان کا ہمیشہ رہنا کیسے عقل میں آسکتا ہے؟ میں کہوں گا (جواب یہ ہے) :بیشک اللہ تعالیٰ انہیں (اجسام کو) اس طرح دوبارہ پیدا کرے گا کہ وہ تبدیلی (استحالۃ) سے دوچار نہ ہوں گے۔ مثلاً وہ ان کے اجزاء کو کیفیت میں ایک دوسرے کے مقابل' اور قوت میں برابر بنادے گا' تاکہ کوئی چیز دوسرے کو تبدیل نہ کرسکے۔ وہ ایک دوسرے سے چمٹے ہوئے اور لازم و ملزوم ہوں گے' ان کا بعض بعض سے جدا نہ ہو گا' جیسا کہ بعض دھاتوں میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ (بات اپنی جگہ)' اور بیشک اس عالم (جنت) اور اس کی حالتوں کو اس چیز پر قیاس کرنا جو ہم دنیا میں پاتے اور دیکھتے ہیں' یہ عقل کی کمی اور بصیرت کی کمزوری کی وجہ سے ہے۔ اور جان لو کہ چونکہ اکثر حسی لذتیں رہائش گاہوں' کھانے پینے اور نکاح (بیویوں) پر ہی منحصر ہیں' جیسا کہ استقراء (جائزے) سے ثابت ہوتا ہے' اس لیے ان سب کا اصل دوام اور ثبات (ہمیشگی) ہے۔ پس بیشک ہر بڑی نعمت' جب اس کے ساتھ زوال (ختم ہونے) کا ڈر شامل ہو' تو وہ مکدر ہو جاتی ہے اور درد کی آلائشوں سے پاک نہیں رہتی۔ اللہ نے مؤمنوں کو ان (جنت کی چیزوں) کی خوشخبری دی اور جو کچھ ان کے لیے آخرت میں تیار کیا ہے' اسے دنیا کی ان چیزوں کی بہترین صورت سے مثال دی جن سے لذت حاصل کی جاتی ہے۔ اور ان سے فوت ہونے کا ڈر وعدۂ خلود (ہمیشہ رہنے کا وعدہ) کے ذریعے دور کر دیا' تاکہ ان کے تنعّم (لذت حاصل کرنے) اور سرور (خوشی) کی کاملیت واضح ہو۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں ایک اہم کلامی سوال کا جواب دیتے ہیں کہ جنت میں انسانی جسموں کی دائمی بقا کیسے ممکن ہے' حالانکہ دنیا میں وہ فانی ہیں۔ اس کے بعد وہ اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ جنتی نعمتوں کا کمال ان کی دائمی اور زوال سے پاک حیثیت میں ہے' جو دنیاوی لذات سے بالکل مختلف ہے۔

جنتی جسموں کی پائیداری کا راز؛

فإن قيل :الأبدان مركبة من أجزاء متضادة الكيفية، معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان۔

مصنفؒ ایک سوال اٹھاتے ہیں اور اس کا جواب دیتے ہیں:

سوال :

اگر یہ کہا جائے کہ انسانی جسم ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن کی کیفیات (خواص) متضاد ہیں، اور وہ ایسی تبدیلیوں (استحالات) کا شکار ہوتے ہیں جو انہیں ٹوٹ پھوٹ اور بکھرنے کی طرف لے جاتی ہیں، تو پھر جنتوں میں ان جسموں کا ہمیشہ رہنا کیسے ممکن ہے؟

مصنفؒ کا جواب :

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان جسموں کو اس طرح دوبارہ بنائے گا کہ ان پر کوئی تبدیلی غالب نہیں آئے گی۔ وہ اس طرح کہ ان کے اجزاء کو کیفیات میں متقاوم (ایک دوسرے کے اثر کو زائل کرنے والے) بنادے گا۔ قوت میں برابر بنادے گا تاکہ کوئی جز دوسرے کو تبدیل کرنے پر غالب نہ آسکے۔ اور ان کے اجزاء کو ایک دوسرے سے مضبوطی سے جڑا ہوا اور لازم وملزوم بنادے گا، اس طرح کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہ ہو سکے، جیسا کہ بعض معدنیات میں دیکھا جاتا ہے (کہ ان کے اجزاء اتنے مضبوطی سے جڑے ہوتے ہیں کہ آسانی سے ٹوٹتے نہیں)۔

دنیاوی عقل سے اخروی امور کا ادراک؛

هذا وإن قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة۔

مصنفؒ یہاں ایک اہم اصولی بات بیان کرتے ہیں کہ: اس (آخرت کے) عالم اور اس کے احوال کو دنیا میں ہمارے پائے جانے والے امور اور مشاہدات پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ ہماری عقل ناقص ہے اور بصیرت کمزور ہے۔ (لہٰذا ہم اپنی محدود عقل سے آخرت کے لامحدود اور ماورائی امور کا مکمل ادراک نہیں کر سکتے)۔

لذات کا کمال اور خوفِ زوال کا خاتمہ؛

واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصوراً على :المساكن والمطاعم، والمناكح، على ما دل عليه الاستقراء كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات،

آخر میں مصنفؒ جنت کی نعمتوں کے کمال کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: جان لو کہ چونکہ زیادہ تر حسی لذات کا انحصار استقراء (تتبع اور غور و فکر) کے مطابق رہائش گاہوں (مساکن)، کھانوں (مطاعم) اور ازدواجی تعلقات (مناکح) پر ہے، تو ان سب کا جوہر (ملاک) "دوام اور ثبات" (ہیشگی اور پائیداری) ہے۔ کیونکہ ہر عظیم نعمت جب زوال کے خوف سے گھری ہو تو وہ مکدر ہو جاتی ہے اور رنج کی آمیزش سے پاک نہیں ہوتی۔ اسی لیے اللہ نے مومنین کو ان نعمتوں کی خوشخبری دی اور آخرت میں ان کے لیے جو کچھ تیار کیا ہے اسے دنیا میں لذت بخش چیزوں میں سب سے خوبصورت چیزوں سے تشبیہ دی۔ اور "ہیشگی" (الخلود) کے وعدے کے ساتھ ان سے فنا ہونے کا خوف دور کر دیا۔ یہ سب اس لیے تاکہ ان کی نعمتوں اور سرور میں کمال کو ظاہر کیا جا سکے۔ (یعنی جنتی لذات اس لیے کامل ہیں کہ ان کے ختم ہونے یا کم ہونے کا کوئی خوف نہیں)۔

[سورة البقرة (2) :آية 26]

مثالوں کی حکمت

إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين

كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين (26)

إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة لما كانت الآيات السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل، عقب ذلك ببيان حسنه، وما هو الحق له والشرط فيه، وهو أن يكون على وفق الممثل له من الجهة التي تعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل، فإن التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس، ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فإن المعنى الصرف إنما يدركه العقل مع منازعة من الوهم، لأن من طبعه الميل إلى الحس وحب المحاكاة، ولذلك شاعت الأمثال في الكتب الإلهية وفشت في عبارات البلغاء، وإشارات الحكماء، فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم، وإن كان المثل أعظم من كل عظيم، كما مثل في الإنجيل غل الصدور بالنخالة، والقلوب القاسية بالحصاة. ومخاطبة السفهاء بإثارة الزنابير. وجاء في كلام العرب :أسمع من قراد وأطيش من فراشه، وأعز من مخ البعوض.

ترجمہ؛

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً (بیشک اللہ اس بات سے شرماتا نہیں کہ مثال بیان کرے، مچھر کی، یا اس سے بھی بڑھ کر کسی چیز کی)، چونکہ پچھلی آیات مختلف قسم کی مثالوں پر مشتمل تھیں، اس کے بعد اس آیت میں ان مثالوں کے اچھے ہونے اور مثال کا جو حق اور شرط ہے اسے بیان کیا گیا۔اور وہ (حق اور شرط) یہ ہے کہ مثال جس چیز کی دی جا رہی ہے (ممثل لہ) اس کے مطابق ہو، اس جہت (پہلو) میں جس کے ساتھ مثال کا تعلق ہے، خواہ وہ بزرگی، چھوٹا پن، کمینگی، یا شرف کے لحاظ سے ہو، نہ کہ خود مثال (ممثل) کے۔پس بیشک مثال اس لیے دی جاتی ہے تاکہ جس معنی کی مثال دی جا رہی ہے اسے ظاہر کیا جائے، اس سے پردہ اٹھایا جائے، اور اسے دیکھی بھالی اور محسوس صورت میں پیش کیا جائے۔تاکہ اس میں وہم (خیال) عقل کی مدد کرے اور اس سے صلح کر لے۔ پس بیشک خالص معنی کو عقل صرف ایک جھگڑے (منازعت) کے ساتھ ہی سمجھ پاتی ہے، کیونکہ وہم کی طبیعت حس (محسوسات) کی طرف مائل ہے اور نقالی کو پسند کرتا ہے۔اور اسی لیے مثالیں آسمانی کتابوں میں بہت عام ہیں، اور فصیح لوگوں کی عبارتوں اور حکماء کے اشاروں میں پھیلی ہوئی ہیں۔ پس حقیر چیز کی مثال حقیر چیز سے دی جاتی ہے، جیسا کہ عظیم چیز کی مثال عظیم چیز سے دی جاتی ہے۔ اگرچہ خود مثال (ممثل) ہر عظیم سے عظیم تر ہو (جیسے اللہ کی ذات کی مثالیں)۔ جیسا کہ انجیل میں دلوں کے زنگ (غل) کی مثال بھوسی سے، اور سخت دلوں کی مثال پتھر سے دی گئی۔ اور بے وقوفوں سے بات کرنا بھڑیں چھیڑنے سے (مثال دی گئی)۔ اور عربوں کے کلام میں آیا ہے :"جوں سے زیادہ سننے والا"، "تتلی سے زیادہ بے وقار"، اور "مچھر کے گودے سے زیادہ عزیز"۔ (بات یہ ہے کہ اللہ مثال دینے سے شرماتا نہیں)

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت :"إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً" (بیشک اللہ اس بات سے نہیں شرماتا کہ مچھر یا اس سے بھی بڑھ کر کسی چیز کی مثال بیان کرے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔

امثال کا بیان : بلاغت اور حکمت؛

لما كانت الآيات السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل، عقب ذلك ببيان حسنه، وما هو الحق له والشرط فيه، وهو

أن يكون على وفق الممثل له من الجهة التي تعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ سابقہ آیات (جیسے منافقین اور کفار کی مثالیں) مختلف قسم کی تمثیلات پر مشتمل تھیں، لہٰذا اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مثالوں کے حسن، ان کے صحیح ہونے کی شرائط، اور ان کی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ مثال کی شرط :مثال کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ ممثل لہٗ (جس چیز کی مثال دی جارہی ہے) کے مطابق ہو، اس پہلو سے جس سے مثال کا تعلق ہو، خواہ وہ عظمت ہو یا چھوٹا ہونا، پستی ہو یا شرف۔ یہ مطابقت مثَل (جو مثال دی جارہی ہے) کے ساتھ نہیں ہوتی۔ (یعنی مثال کی اپنی حیثیت نہیں دیکھی جاتی، بلکہ اس کا اطلاق جس چیز پر کیا جارہا ہے اس کے پہلو سے دیکھا جاتا ہے)۔

فإن التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس،

تمثیل کا مقصد :

تمثیل کا مقصد صرف اور صرف ممثل لہ (جس بات کی مثال دی جارہی ہے) کے معنی کو واضح کرنا، اس سے پردہ ہٹانا، اور اسے ایک محسوس اور قابلِ مشاہدہ صورت میں پیش کرنا ہے۔ وہم اور عقل کی ہم آہنگی :تاکہ وہم (تصور) عقل کی مدد کرے اور اس پر رضامند ہو جائے۔ کیونکہ خالص معانی کو عقل صرف وہم کی مزاحمت کے ساتھ ہی ادراک کر پاتی ہے۔ طبائع کا میلان :اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی طبیعت محسوسات کی طرف مائل ہوتی ہے اور مشابہت کو پسند کرتی ہے۔ امثال کی کثرت :اسی لیے الٰہی کتابوں میں امثال عام ہیں، اور فصیحوں کی عبارات اور حکماء کے اشارات میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔

حقیر کی مثال حقیر سے :

اس اصول کے تحت حقیر کو حقیر سے مثال دی جاتی ہے (جیسے مچھر یا مکھی سے)، جس طرح عظیم کو عظیم سے مثال دی جاتی ہے، خواہ وہ مثال (خود) ہر عظیم سے بڑی کیوں نہ ہو۔

كما مثل في الإنجيل غل الصدور بالنخالة، والقلوب القاسية بالحصاة، ومخاطبة السفهاء بإثارة الزنابير. وجاء في كلام العرب :أسمع من قراد وأطيش من فراشه، وأعز من مخ البعوض۔

مصنفؒ تمثیل کی مثالیں مختلف حوالوں سے دیتے ہیں:

انجیل میں مثالیں:

صدور کے غل (کینہ، حسد) کو بھوسی (نخالہ) سے تشبیہ دی گئی۔ سخت دلوں کو کنکر (حصاۃ) سے تشبیہ دی گئی۔ سفہاء (بے وقوفوں) کو مخاطب کرنا شہد کی مکھیوں (زنابیر) کو چھیڑنے سے تشبیہ دی گئی۔ (کہ وہ صرف نقصان دہ ہو سکتے ہیں)۔

عرب کلام میں مثالیں :

عربی کلام میں بھی ایسے محاورے ملتے ہیں: "قراد (چیچڑی) سے زیادہ سننے والا" (یعنی بہت زیادہ غور سے سننے والا)۔ "فراشۃ (پتنگے) سے زیادہ ہلکا" (یعنی بے وقوف یا بے چین)۔ "مخ البعوض (مچھر کا گودا/دماغ) سے زیادہ قیمتی" (یعنی انتہائی نایاب یا کمیاب چیز)۔

"إن اللہ لا یستحی" :اللہ کی صفتِ حیاء

لا ما قالت الجهلة، من الكفار :لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين؟

وأصحاب الصيب وعبادة الأصنام في الوهن والضعف ببيت العنكبوت؟ وجعلها أقل من الذباب وأخس قدرا منه؟

الله سبحانه وتعالى أعلى وأجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت. وأيضاً، لما أرشدهم إلى ما يدل على أن المتحدي به وحي منزل؟ ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور أمره؟

شرع في جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى: إن الله لا يستحيي أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يمثل بها لحقارتها. والحياء: انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم، وهو الوسط بين الوقاحة: التي هي الجراءة على القبائح وعدم المبالاة بها، والخجل: الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً. واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فقيل: حيي الرجل كما يقال نسي وحشي، إذا اعتلت نساه وحشاه. وإذا وصف به الباري تعالى كما

جاء في الحديث »إن الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه«

. »إن الله حي كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا«

فالمراد به الترك اللازم للانقباض، كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما، ونظيره قول من يصف إبلا:

إذا ما استحين الماء يعرض نفسه ... كرعن بسبت في إناء من الورد

ترجمہ؛

نہ کہ وہ جو جاہل کافروں نے کہا: "اللہ منافقوں کی حالت کی مثال آگ جلانے والوں سے کیوں دیتا ہے؟" اور "بارش زدہ لوگوں سے؟" اور "بتوں کی عبادت کی کمزوری اور بے بسی کی مثال مکڑی کے گھر سے کیوں؟" اور "انہیں (بتوں یا مثالوں کو) مکھی سے بھی کم تر اور اس سے بھی پست حیثیت والا کیوں ٹھہراتا ہے؟" (یہ کہتے ہوئے کہ:) "اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس سے بہت بلند و برتر ہے کہ وہ ایسی مثالیں بیان کرے اور مکھی اور مکڑی کا ذکر کرے۔" اور یہ (ان کا اعتراض) کس لیے، جبکہ اللہ نے انہیں اس چیز کی طرف رہنمائی کی جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس (قرآن) کے ذریعے چیلنج کیا گیا ہے وہ آسمانی وحی ہے؟ اور اس کے بعد، جب اس کا معاملہ (معجزہ ہونا) ظاہر ہو گیا، اس پر کفر کرنے والوں کے لیے وعید (دھمکی) اور ایمان لانے والوں کے لیے وعدہ (خوشخبری) مرتب کیا؟ (پھر بھی وہ ان معمولی مثالوں پر اعتراض کرتے ہیں؟)۔

(اللہ نے) اس چیز کے جواب کا آغاز کیا جس میں انہوں نے (کافروں نے قرآن پر) طعن (اعتراض) کیا تھا، پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا: إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِىٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً (بیشک اللہ اس بات سے شرماتا نہیں کہ مثال بیان کرے، مچھر کی، یا اس سے بھی بڑھ کر کسی چیز کی)۔ یعنی وہ مچھر کی مثال دینے کو اس طرح ترک نہیں کرتا جیسے کوئی شخص اس کی حقارت کی وجہ سے اس کی مثال دینے سے شرمائے۔ اور الحیاء (شرم/حیا): یہ نفس کا ناپسندیدہ چیز سے ہٹنا ہے، اس ڈر سے کہ اس پر مذمت نہ کی جائے۔ اور یہ (حیا) وقاحت (بے شرمی) کے درمیان ہے، جو کہ ناپسندیدہ کاموں پر جرات اور ان کی پرواہ نہ کرنا ہے۔ اور خجل (حد سے زیادہ شرم) کے درمیان ہے، جو کہ کسی بھی کام سے نفس کا بالکل رک جانا ہے۔ اور اس (حیا) کا اشتقاق (نکلنا) الحیاۃ (زندگی) سے ہے۔ پس یہ ایک قسم کی کمزوری ہے جو قوتِ حیوانی کو لاحق ہوتی ہے، اور اسے اس کے کاموں سے روک دیتی ہے۔ پس کہا گیا "حَيِيَ الرَّجُلُ" (آدمی شرمایا) جیسے کہا جاتا ہے "نَسِيَ" (بھولا) اور "حَشِيَ" (پیٹ بھرا)، جب اس کے گردے یا پیٹ میں تکلیف ہو۔ اور جب یہ (الحیاء) اللہ تعالیٰ کے لیے وصف کے طور پر استعمال ہو، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "بیشک اللہ بوڑھے مسلمان سے شرماتا ہے کہ اسے عذاب دے"۔ "بیشک اللہ حیی (زندہ)

اور کریم ہے، شرماتا ہے جب بندہ اپنے ہاتھ اٹھائے کہ انہیں خالی لوٹا دے، یہاں تک کہ ان میں بھلائی نہ ڈال دے"۔ پس (اللہ کے لیے حیا سے) مراد وہ ترک کرنا ہے جو (مخلوق میں) انقباض (باطنی سمٹنا) کا لازمہ (نتیجہ) ہے۔ جیسا کہ اس کی رحمت اور غضب سے مراد ان کے لازمے ہیں، یعنی بھلائی کا پہنچنا (رحمت کا لازمہ) اور ناپسندیدہ چیز (تکلیف) کا پہنچنا (غضب کا لازمہ)، نہ کہ وہ باطنی کیفیت۔ اور اس کی نظیر (مثال) اونٹوں کو بیان کرنے والے شاعر کا یہ قول ہے: (جب اونٹنیاں پانی (گندے پانی) سے شرماتی ہیں تو وہ خود کو (عمدہ پانی پر) پیش کرتا ہے... تو وہ (صاف پانی) سرخ پھولوں کے پیالے سے پیتی ہیں)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں کفار و جہال کے اعتراضات کا دندان شکن جواب دیتے ہیں، جو قرآن کے اعجاز اور بلاغت پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ آیت "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي" (بیشک اللہ نہیں شرماتا) کی گہرائی میں اترتے ہوئے لفظ "حیاء" (شرم/حیا) کا مفہوم بیان کرتے ہیں، اور اس صفت کا اللہ تعالیٰ کے حق میں کیا مطلب ہے، اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔

کفار کے اعتراضات کا رد

لا ما قالت الجهلة. من الكفار: لِمَا مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين؟ وأصحاب الصيب وعبادة الأصنام في الوهن والضعف ببيت العنكبوت؟ وجعلها أقل من الذباب وأخس قدراً منه؟ الله سبحانه وتعالى أعلى وأجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت۔

مصنفؒ کفار کے جاہلانہ اعتراضات کا رد کرتے ہیں: کفار اور جاہلوں نے یہ کہا کہ: "اللہ نے منافقین کی حالت کو آگ جلانے والوں کی حالت سے کیوں تشبیہ دی؟" "اور بارش والے (صَیِّب) اور کمزوری میں بتوں کی عبادت کو مکڑی کے جالے (بیت العنکبوت) سے کیوں تشبیہ دی؟" "اور انہیں مکھی سے بھی کم تر اور حقیر کیوں بنایا؟" "اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس سے بہت بلند اور عظیم ہے کہ وہ ایسی مثالیں دے اور مکھی یا مکڑی کا ذکر کرے!" "وأیضاً، لِمَا أرشدهم إلى ما يدل على أن المتحدى به وحي منزل؟ ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور أمره؟ اور (ان کا اعتراض یہ بھی تھا کہ) "اللہ نے انہیں اس چیز کی طرف رہنمائی کیوں کی جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس (قرآن) سے انہیں چیلنج کیا گیا ہے وہ نازل شدہ وحی ہے؟" (یعنی انہیں ہدایت کیوں دی؟) "اور اس پر (یعنی وحی کے ظاہر ہونے کے بعد) کفر کرنے والے کے لیے وعید اور ایمان لانے والے کے لیے وعدہ کیوں مرتب کیا؟" (یعنی اتنی تفصیل میں جانے کی کیا ضرورت تھی؟) مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ یہ اعتراضات جہالت پر مبنی ہیں، کیونکہ مثالوں کا مقصد حکمت اور بلاغت کے ذریعے معانی کو واضح کرنا ہے، نہ کہ ان کی خود کی حقارت یا عظمت کی بنا پر ان سے اعراض کرنا۔ اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہر چیز کا ذکر ایک حکمت کے تحت ہوتا ہے۔

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي" - اللہ کا حیا اور امثال کا بیان؛

شَرَعَ في جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يمثل بها لحقارتها۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان (کفار) کے اس طعن کا جواب دینا شروع کیا جو انہوں نے قرآن میں (حقیر چیزوں کی) مثالیں بیان کرنے کے بارے میں کیا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي" (بیشک اللہ نہیں شرماتا)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ مچھر کی مثال بیان کرنے کو اس شخص کی طرح نہیں چھوڑتا جو اس کی حقارت کی وجہ سے اس کی مثال دینے میں شرم محسوس کرے۔ (یعنی اللہ کے لیے کوئی چیز اتنی حقیر نہیں کہ اس کی مثال بیان کرنے سے رکے' اگر اس میں کوئی حکمت ہو)۔

"حیاء" کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم؛

والحياء :انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم، وهو الوسط بين الوقاحة :التي هي الجراءة على القبائح وعدم المبالاة بها، والخجل :الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً۔

"حیاء" کی تعریف :حیاء (شرم) دراصل نفس کا کسی ناپسندیدہ (قبیح) فعل سے پیچھے ہٹنا ہے' ملامت کے خوف سے۔ حیاء کا مقام :یہ "وقاحت" اور "خجلت" کے درمیان کی درمیانی حالت ہے۔ وقاحت :وہ چیز ہے جو قبیح (ناپسندیدہ) افعال پر جرات کرنا اور ان کی پرواہ نہ کرنا ہے۔ خجلت (شرمندگی) :وہ چیز ہے جو نفس کا مطلقاً کسی بھی فعل سے رک جانا ہے (یعنی حد سے زیادہ شرمانا)۔

واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فقيل :حيي الرجل كما يقال نسي وحشي، إذا اعتلت نساه وحشاه۔

"حیاء" کا اشتقاق (بنیاد) :

"حیاء" کا لفظ "الحیاۃ" (زندگی) سے مشتق ہے۔ معنی کی وجہ :کیونکہ یہ (حیاء) ایک انکسار (کمزوری/جھکاؤ) ہے جو حیوانی قوت کو لاحق ہوتا ہے اور اسے اس کے افعال سے روک دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے :"حیی الرجل" (آدمی شرمایا)' جیسے کہا جاتا ہے "نسی" (بھول گیا) اور "حشی" (حیا کیا) جب اس کی نساء (نسیاں :دماغ کی رگیں) اور حشاہ (حشیاں :اندرونی اعضاء) میں کوئی بیماری آجائے۔ (یعنی یہ روح اور نفس کی ایک فطری کیفیت ہے)۔

اللہ کے حق میں "حیاء" کا اطلاق؛

وإذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث »إن الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه« . »إن الله حي كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً« فالمراد به الترك اللازم للانقباض، كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما، ونظيره قول من يصف إبلا :إِذَا مَا اسْتَحِينَ المَاءَ يَعْرِضُ نَفْسَهُ ... كَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِي إِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ

اللہ کے لیے "حیاء" کا استعمال :

جب اللہ تعالیٰ کے لیے "حیاء" کی صفت استعمال کی جائے' جیسا کہ احادیث میں آیا ہے :"بیشک اللہ اس بوڑھے مسلمان سے حیاء کرتا ہے کہ اسے عذاب دے"۔ "بیشک اللہ حیا والا' کریم ہے' جب بندہ اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ حیاء کرتا ہے کہ انہیں خالی لوٹا دے' یہاں تک کہ ان میں کچھ خیر نہ رکھ دے"۔ اللہ کے حق میں "حیاء" کا مطلب :تو یہاں "حیاء" سے مراد "ایسا ترک کرنا ہے جو انقباض (جھکاؤ' پیچھے ہٹنا) کے لیے لازم ہو"۔

"ترک" کا مجازی معنی اور رحمت و غضب کا اطلاق

مصنفؒ فرماتے ہیں :"فالمراد به الترک اللازم للانقباض، كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما۔" یعنی :"پس اس (ترک) سے مراد وہ چھوڑ دینا ہے جو انقباض (سکڑنے یا سمٹنے) کو لازم

ہو۔" "جیسا کہ اس (اللہ) کی رحمت اور غضب سے مراد معروف (اچھائی/خیر) کا اور مکروہ (برائی/شر) کا پہنچنا ہے' جو ان دونوں (رحمت و غضب) کے معانی کو لازم ہے۔"

وضاحت:

مصنفؒ یہاں ایک اہم بلاغی اصول بیان کر رہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے "رحمت" یا "غضب" جیسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں تو ان سے مراد ان کے ثمرات و نتائج (اثرات) ہوتے ہیں' نہ کہ ان کے انسانی مفاہیم۔

اللہ کی رحمت :

اس سے مراد انسانوں پر خیر اور بھلائی کا نازل ہونا ہے۔اللہ کا غضب :اس سے مراد انسانوں پر عذاب اور برائی کا نازل ہونا ہے۔اسی طرح' "ترک" (چھوڑ دینا) کا لفظ جب استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد کسی چیز کو اس طرح چھوڑ دینا ہے کہ اس کے نتیجے میں انقباض یا سمٹاؤ پیدا ہو۔

شعری دلیل اور اس کا مقصد

اس لسانی و بلاغی نکتے کی نظیر میں مصنفؒ ایک شاعر کا قول پیش کرتے ہیں جو اونٹوں کو بیان کر رہا ہے:

إذا ما استحين الماء يعرض نفسه ... كرعن بسبت في إناء من الورد

شعر کی تشریح:

یہ شعر اونٹوں کے پانی پینے کے انداز کو بیان کر رہا ہے۔"جب وہ (اونٹنیاں) پانی کو اپنے سامنے پیش ہوتے دیکھ کر (شرم سے) سکڑ جاتیں' ... تو وہ اس طرح (پانی پینے کے لیے) جھکتیں جیسے تازہ سبزہ گلاب کے برتن میں ہو (اور اسے کھانے کے لیے جھکا جائے)۔" "استحین الماء یعرض نفسہ" (جب وہ پانی کو اپنے سامنے پیش ہوتے دیکھ کر شرم سے سکڑ جاتیں) :یہاں "استحین" (حیا کرنا/شرم کرنا) کا فعل اونٹنیوں کے لیے استعمال ہوا ہے' حالانکہ حیا ایک انسانی صفت ہے۔ یہاں اس سے مراد وہ "انقباض" (سکڑنا یا اپنے آپ کو سمیٹ لینا) ہے جو حیا کے نتیجے میں ہوتا ہے۔"کرعن بسبت فی إناء من الورد" (وہ اس طرح جھکتیں جیسے تازہ سبزہ گلاب کے برتن میں ہو) :یہ تمثیل اونٹنیوں کے پانی پینے کے لیے جھکنے کے خوبصورت اور نرم انداز کو بیان کر رہی ہے۔ "بسبت" (تازہ سبزہ) اور "إناء من الورد" (گلاب کا برتن) تشبیہ کو مزید جمالیاتی بناتے ہیں۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں' خاص طور پر بلیغ کلام اور شاعری میں' افعال یا صفات کو ان کے لغوی معنی کی بجائے ان کے "لازم" (نتیجہ یا ثمرہ) کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جس طرح اس شعر میں "استحین" (شرم کرنا) سے مراد حیا کے نتیجے میں ہونے والا "انقباض" (سکڑنا) ہے' اسی طرح قرآنی آیات میں اللہ کی "رحمت" اور "غضب" سے مراد ان کے عملی اثرات (خیر اور شر) ہوتے ہیں۔

مثال بیان کرنے کا عمل

وإنما عدل به عن الترك، لما فيه من التمثيل والمبالغة، وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة. وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم، وأصله وقع شيء على آخر، وأن بصلتها مخفوض المحل

عند الخليل بإضمار من، منصوب بإفضاء الفعل إليه بعد حذفها عند سيبويه. وما إبهامية تزيد النكرة إبهاما وشياعا وتسد عنها طرق التقييد، كقولك أعطني كتابا ما، أي :أي كتاب كان. أو مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى: فبما رحمة من الله ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع، فإن القرآن كله هدى وبيان، بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه، وإنما وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة وهو زيادة في الهدى غير قادح فيه. وبعوضة عطف بيان لمثلا. أو مفعول ليضرب، ومثلا حال تقدمت عليه لأنه نكرة. أو هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل. وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف، وعلى هذا يحتمل ما وجوها أخر :أن تكون موصولة حذف صدر صلتها، كما حذف في قوله: تماما على الذي أحسن وموصوفة بصفة كذلك، ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين. واستفهامية هي المبتدأ، كأنه لما رد استبعادهم ضرب الله الأمثال، قال بعده :ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل، بل له أن يمثل بما هو أحقر من ذلك. ونظيره فلان لا يبالي مما يهب ما دينار ودیناران. والبعوض :فعول من البعض، وهو القطع كالبضع والعضب، غلب على هذا النوع كالخموش.

ترجمہ:

اور (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) "حیا نہیں کرتا" کہہ کر "ترک" (چھوڑ دینے) سے گریز کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں تمثیل (مثال پیش کرنا) اور مبالغہ (بات کو زور دار بنانا) پایا جاتا ہے۔ اور خاص طور پر یہ آیت اس بات کا احتمال بھی رکھتی ہے کہ اس کا آنا کفار کے کلام کے مقابلے میں ہے (یعنی کفار نے جو طعنہ دیا تھا، اس کے جواب میں ایسا کہا گیا)۔ "ضَرۡبُ الۡمَثَلِ" (مثال بیان کرنا) کا معنی "خاتم پر ضرب لگانے" (مہر لگانے) سے لیا گیا ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز پر واقع ہونا (جیسے مہر کا نقش کاغذ پر پڑتا ہے، اسی طرح مثال کا اثر ذہن پر پڑتا ہے)۔ اور یہ کہ "ما" اپنے صلے (بعد والے جملے) کے ساتھ خلیل (نحوی) کے نزدیک "من" کے مضمر (چھپا ہوا) ہونے کی وجہ سے حالتِ جر میں ہے۔ جبکہ سیبویہ (نحوی) کے نزدیک یہ "ما" کے حذف ہونے کے بعد فعل کے اثر انداز ہونے کی وجہ سے حالتِ نصب میں ہے۔ اور "ما" (اس آیت میں) ابہام پیدا کرنے والی (ابہامیہ) ہے جو نکرہ (عام اسم) میں مزید ابہام اور عمومیت پیدا کرتی ہے اور اس سے تقیید (خاص کرنے) کے راستے بند کر دیتی ہے۔ جیسا کہ تمہارا قول ہے: "أعطني كتابا ما" (مجھے کوئی بھی کتاب دے دو)، یعنی کوئی بھی کتاب ہو۔ یا یہ "ما" تاکید کے لیے زائد ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فَبِمَا رَحۡمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ" (پس اللہ کی رحمت ہی کی وجہ سے) میں ہے۔ اور ہم "زائد" سے لغو (بے کار) یا ضائع ہونے والا (حرف) مراد نہیں لیتے، کیونکہ قرآن سارا کا سارا ہدایت اور بیان ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ (حرف) ہے جو کسی ایسے معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا جس کا خود سے ارادہ کیا جائے، بلکہ اسے اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ دوسرے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جائے تاکہ ان (الفاظ) کو مضبوطی اور قوت عطا کرے، اور یہ ہدایت میں اضافہ ہے جو اس میں کوئی کمی نہیں لاتا۔ "بعوضة" (مچھر) "مثلاً" (مثال) کا عطف بیان (وضاحت) ہے۔ یا یہ "یضرب" (مارے) کا مفعول ہے، اور "مثلاً" ایک حال ہے جو اس پر مقدم ہوا ہے، کیونکہ یہ نکرہ (عام اسم) ہے۔ یا یہ دونوں (مثلاً اور بعوضة) اس کے دو مفعول ہیں، کیونکہ اس (یضرب) میں "جعل" (بنانے) کا معنی شامل ہے۔ اور اسے رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے (بعوضةٌ)، اس صورت میں یہ ایک محذوف مبتدا کی خبر ہے (جیسے: "ہی بعوضة" - وہ مچھر ہے)۔ اور اس صورت میں (یعنی جب "بعوضة" مرفوع ہو) "ما" کئی اور معانی کا احتمال رکھتی ہے: یہ موصولہ (اسم موصول) ہو سکتی ہے جس کے صلے (جملے) کا صدر (شروع کا حصہ) حذف کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اس قول میں حذف کیا گیا ہے: "تَمَامًا عَلَى الَّذِيۡٓ اَحۡسَنَ" (جس نے اچھائی کی اس پر اتماماً)۔ اور ایک موصوف بھی ہو

سکتی ہے جس کی صفت اسی طرح حذف کر دی گئی ہو (یعنی "مثلًا ما ہو بعوضۃ" - ایسی مثال جو مچھر ہے)۔اور ان دونوں صورتوں میں اس (ما) کا محل اعراب بدلیت کی وجہ سے نصب ہے۔اور یہ استفہامیہ (سوالیہ) بھی ہو سکتی ہے اور یہ مبتدا ہو۔ گویا جب اللہ نے ان کے اس استبعاد (ناممکن سمجھنے) کو رد کیا کہ اللہ مثالیں بیان کرے گا، تو اس کے بعد فرمایا : "مچھر کیا چیز ہے اور اس سے اوپر کیا چیز ہے (کہ اس کی مثال نہ دی جائے)، بلکہ اللہ تو اس سے بھی زیادہ حقیر چیز کی مثال دے سکتا ہے"۔اور اس کی نظیر ہے : "فلاں شخص اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ وہ کیا چیز دیتا ہے، ایک دینار یا دو دینار" (یعنی وہ ہر چھوٹی بڑی چیز دے دیتا ہے)۔"البعوض" (مچھر) : یہ "بعض" (قطع کرنا/کاٹنا) سے "فعول" کے وزن پر ہے، جیسے "بضع" اور "عضب"۔ یہ (لفظ) اس خاص قسم کے جاندار (مچھر) پر غالب آگیا، جیسے "خموش" (بلی کے پنجوں کے نشانات)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سابقہ آیت "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً" کی نحوی اور بلاغی تفصیلات جاری رکھتے ہیں۔ وہ "حیاء" کے بیان کو "ترک" کے بجائے "استحیاء" سے تعبیر کرنے کی حکمت، "ضرب المثل" کا معنی، "ما" کے استعمال، اور "بعوضہ" (مچھر) کے لفظی اشتقاق پر روشنی ڈالتے ہیں، جو قرآنی بلاغت کی باریکیوں کو نمایاں کرتا ہے۔

"استحیاء" کا استعمال : بلاغت اور مبالغہ؛

وإنما عدل به عن الترك، لما فيه من التمثيل والمبالغة، وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "ترک" (چھوڑ دینے) کے بجائے "یستحیی" (حیاء کرتا ہے) کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا، کیونکہ اس میں تمثیل (مثال پیش کرنا) اور مبالغہ (بات میں زور پیدا کرنا) ہے۔

مقابلہ :

اور خاص طور پر اس آیت میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ کفار کے کلام کے مقابلے میں لایا گیا ہو۔ (یعنی جب کفار نے حقیر چیزوں کی مثال دینے پر اعتراض کیا تو اللہ نے اسی لفظ "حیاء" کو استعمال کر کے انہیں جواب دیا کہ وہ ایسا کرنے سے حیاء نہیں کرتا)۔

"ضرب المثل" کا معنی اور نحوی ترکیب؛

وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم، وأصله وقع شيء على آخر، وأَنْ بصلتها مخفوض المحل عند الخليل بإضمار من، منصوب بإفضاء الفعل إليه بعد حذفها عند سيبويه۔

"ضرب المثل" کا معنی :

"ضرب المثل" کا لفظی معنی "مثال قائم کرنا" ہے، جیسے "ضرب الخاتم" (مہر لگانا)۔اس کا اصل معنی "کسی چیز کا دوسری چیز پر واقع ہونا" ہے (یعنی مثال کا ممثل لہ پر اثر انداز ہونا)۔

"اَن" کا نحوی محل:

خلیل بن احمد فراہیدی کے نزدیک، "اَن" اپنے صلہ (یعنی فعل "یضرب" اور اس کے معمولات) کے ساتھ مجرور محلا (خفیف حالت) میں ہے، ایک پوشیدہ "من" (من ان یضرب) کی وجہ سے۔سیبویہ کے نزدیک، "اَن" کے حذف ہونے کے بعد فعل کا اثر اس پر پڑنے

کی وجہ سے یہ منصوب (نصبی حالت) میں ہے۔

"ما" کی وضاحت :

ابہام یا تاکید وما إبهامية تزيد النكرة إبهاماً وشياعاً وتسد عنها طرق التقييد، كقولك أعطني كتاباً ما، أي :أي كتاب كان. أو مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى :فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع، ۔

مصنفؒ لفظ "ما" (مَا) کی دو ممکنہ نحوی حیثیتیں بیان کرتے ہیں:

"ما" برائے ابہام :

یہ "ما" ابہامیہ ہے، جو نکرہ (بعوضۃ) میں مزید ابہام اور عموم پیدا کرتی ہے اور اس سے ہر قسم کی تقیید (حد بندی) کی راہیں بند کر دیتی ہے۔ جیسے آپ کہیں : "أعطنی کتاباً ما" (مجھے کوئی بھی کتاب دو)، یعنی کوئی بھی کتاب جو ہو، دے دو۔ (یہاں "ما" سے مراد ہے کہ کوئی بھی مچھر، خواہ وہ کتنا ہی حقیر ہو)۔

"ما" برائے تاکید :

یا یہ تاکید کے لیے زائد ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے : "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ" (پس اللہ کی رحمت سے)۔

زائد لفظ کا معنی :

ہم "زائد" کا مطلب "لغو" (بے فائدہ) یا "ضائع" نہیں لیتے، کیونکہ قرآن کریم مکمل طور پر ہدایت اور بیان ہے۔ بلکہ "زائد" سے مراد وہ لفظ ہے جو کسی مستقل معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہو، بلکہ اسے دوسرے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ ان کو مضبوطی اور قوت فراہم کرے۔ یہ ہدایت میں اضافہ ہے، نہ کہ اس میں کوئی نقص پیدا کرنے والا۔

"بعوضۃ" کا معنی اور نحوی اعراب؛

وبعوضة عطف بيان لمثلاً. أو مفعول ليضرب، ومثلاً حال تقدمت عليه لأنه نكرة. أو هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل. وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف،

مصنفؒ "بَعُوضَةً" (مچھر) کے نحوی اعراب (حالت) کی کئی صورتیں بیان کرتے ہیں:

عطف بیان :

یہ "مَثَلًا" کا عطف بیان ہے۔ (یعنی مثال مچھر کی ہے)۔

"یضرب" کا مفعول بہ

: یا یہ "یضرب" (مارے/بیان کرے) کا مفعول بہ ہے، اور "مَثَلًا" حال ہے جو اس پر مقدم ہو گیا ہے کیونکہ یہ (مَثَلًا) نکرہ ہے۔

دونوں مفعول :

یا "مثلاً" اور "بعوضۃً" دونوں "یضرب" کے مفعول ہیں، کیونکہ "یضرب" یہاں "جعل" (بنانا) کے معنی کو شامل ہے۔ (یعنی اللہ مثال بناتا ہے مچھر کی)۔

رفع کی قراءت :

"بعوضۃٌ" کو رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے (مچھر)۔ اس صورت میں یہ ایک محذوف مبتدا کی خبر ہے۔ "ما" کے دیگر احتمالات (رفع کی

صورت میں) :اس (رفع) صورت میں "ما" کے دیگر احتمالات بھی ہیں: موصولہ :یہ موصولہ ہو سکتا ہے جس کا صدر صلہ محذوف ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے :"تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ" (مکمل اس پر جس نے اچھا کیا)۔ (یعنی مایضرب بہ اللہ ھو بعوضۃ) موصوفہ :یا یہ موصوفہ ہو سکتا ہے اور اس کی صفت بھی محذوف ہے۔

محلّی اعراب :

دونوں صورتوں (موصولہ یا موصوفہ) میں اس کا محل "بدلیت" کی وجہ سے نصب ہوگا۔

واستفهامية هي المبتدأ، كأنه لما رد استبعادهم ضرب الله الأمثال، قال بعده :ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل، بل له أن يمثل بما هو أحقر من ذلك. ونظيره فلان لا يبالي مما يهب ما دينار وديناران.

استفہامیہ :

یا "ما" استفہامیہ ہو سکتا ہے اور یہ مبتدا ہے۔ گویا جب اللہ نے ان کے اس اعتراض کا رد کیا کہ اللہ ایسی مثالیں کیسے دے سکتا ہے، تو اس کے بعد فرمایا :"مچھر کیا ہے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا (حقیر ہے) کہ اس کی مثال نہ دی جائے؟ بلکہ اللہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس سے بھی زیادہ حقیر چیز کی مثال دے"۔ مثال :اس کی نظیر یہ قول ہے :

فلان لا يبالي مما يهب ما دينار وديناران

"فلاں شخص اس کی پرواہ نہیں کرتا کہ وہ کیا دیتا ہے، کیا ایک دینار اور دو دینار (کی پرواہ کرتا ہے)؟" (یعنی وہ زیادہ مالیت کی چیزوں کی پرواہ نہیں کرتا)۔

"بعوض" کا اشتقاق؛

والبعوض :فعول من البعض، وهو القطع كالبضع والعضب، غلب على هذا النوع كالخموش.

"بعوض" کا اشتقاق :"البعوض" (مچھر) "فَعُول" کے وزن پر ہے جو "البعض" (کاٹنا، حصہ کرنا) سے مشتق ہے۔ معنی :جیسے "البضع" (کاٹنا) اور "العضب" (کاٹنا)۔ غالب استعمال :یہ (بعوض) اس خاص نوع (مچھر) پر غالب آگیا ہے، جیسے "الخموش" (سکریچ کرنا) بھی کسی خاص جانور کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (یعنی مچھر کو بعوض اس لیے کہا گیا کیونکہ وہ کاٹتا ہے یا جسم میں سوراخ کرتا ہے)۔

"فما فوقها" :مثال میں وسعت

فما فوقها عطف على بعوضة، أو ما إن جعل اسما، ومعناه ما زاد عليها في الجثة كالذباب والعنكبوت، كأنه قصد به رد ما استنكروه. والمعنى :أنه لا يستحيي ضرب المثل بالبعوض فضلا عما هو أكبر منه، أو في المعنى الذي جعلت فيه مثلا، وهو الصغر والحقارة كجناحها فإنه عليه الصلاة والسلام ضرب به مثلا للدنيا، ونظيره في الاحتمالين ما روي أن رجلا بمنى خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

»ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها، إلا كتبت له بها درجة، ومحيت عنه بها خطيئة«

. فإنه يحتمل ما تجاوز الشوكة في الألم كالخرور وما زاد عليها في القلة كنخبة النملة،

لقوله عليه الصلاة والسلام »ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة«

ترجمہ؛

فَمَا فَوْقَهَا (پس جو اس سے اوپر ہو)، یہ "بَعُوضَةً" (مچھر) پر عطف ہے، یا "مَا" پر اگر وہ اسم (اسم موصول یا موصوفہ) مانا جائے۔ اور اس (فما فوقھا) کا معنی ہے: وہ جو حجم میں اس (مچھر) سے بڑا ہو، جیسے مکھی اور مکڑی۔ گویا اس سے ان چیزوں کا رد مقصود ہے جنہیں وہ (کافر) ناپسند کرتے تھے۔ یا (فوقھا سے مراد وہ جو اس سے بڑا ہو) اس معنی میں جس کے لیے اسے (مچھر کو) مثال بنایا گیا ہے، اور وہ (معنی) چھوٹا پن اور حقارت ہے۔ جیسے اس کا پر (مچھر کا پر)، پس بیشک نبی کریم ﷺ نے اسے دنیا کے لیے مثال بنایا (دنیا کی حقارت بیان کرنے کے لیے حدیث میں مچھر کے پر کی مثال دی)۔ اور ان دونوں احتمالات (معنی ۱ اور معنی ۲) میں اس کی نظیر (مثال) وہ ہے جو روایت کیا گیا ہے کہ منیٰ میں ایک آدمی خیمے کی رسی پر گر پڑا، پس عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا: "جس مسلمان کو کوئی کانٹا چبھے، یا جو اس سے اوپر ہو، مگر اس کے بدلے اس کے لیے ایک درجہ لکھ دیا جاتا ہے، اور اس سے ایک گناہ مٹا دیا جاتا ہے"۔ پس (اس حدیث میں) "فما فوقھا" کا احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ تکلیف ہو جو کانٹے سے زیادہ ہو، جیسے (رسی پر) گرنا۔ اور وہ چیز جو کمی (حقارت/چھوٹا پن) میں کانٹے سے زیادہ ہو، جیسے چیونٹی کا کاٹنا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "مؤمن کو جو بھی تکلیف پہنچے وہ اس کی خطاؤں کا کفارہ ہے، یہاں تک کہ چیونٹی کا کاٹنا بھی"۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سابقہ آیت "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" (بیشک اللہ اس بات سے نہیں شرماتا کہ مچھر یا اس سے بھی بڑھ کر کسی چیز کی مثال بیان کرے) کے جزو "فَمَا فَوْقَهَا" (یا اس سے بھی بڑھ کر) کی تفسیر کرتے ہیں۔ وہ اس جملے کے ممکنہ معانی، اس کے نحوی پہلو، اور اس میں موجود بلاغت کو واضح کرتے ہیں، خصوصاً دنیاوی تکلیفات کی معافی کا ذکر کر کے قرآنی مثالوں کی گہرائی کو بیان کرتے ہیں۔

"فَمَا فَوْقَهَا" - نحوی حیثیت اور ممکنہ معانی:

فَمَا فَوْقَهَا عطف على بعوضة، أو ما إن جعل اسماً، ومعناه ما زاد عليها في الجثة كالذباب والعنكبوت، كأنه قصد به رد ما استنكروه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَمَا فَوْقَهَا" (یا اس سے بھی بڑھ کر): یہ "بعوضةً" (مچھر) پر عطف ہے۔ یا یہ "ما" پر عطف ہے اگر اسے اسم سمجھا جائے (جیسے "ما بعوضة" میں "ما" کو اسم سمجھا جائے)۔ معنی میں اضافہ: اس کا معنی ہے "وہ جو (مچھر سے) جسامت میں بڑھ کر ہو"، جیسے مکھی یا مکڑی۔ کفار کے اعتراض کا رد: گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے ان اعتراضات کا رد کیا ہے جنہیں انہوں نے (کفار نے) ناپسند کیا تھا (یعنی مچھر اور مکڑی جیسے حقیر جانوروں کی مثالیں دینے پر اعتراض)۔

والمعنى: أنه لا يستحيي ضرب المثل بالبعوض فضلاً عما هو أكبر منه، أو في المعنى الذي جعلت فيه مثلاً، وهو الصغر والحقارة كجناحها فإنه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلاً للدنيا۔

مجموعی معنی: اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مچھر کی مثال بیان کرنے سے نہیں شرماتا، تو

"فَضْلاً عَمَّا هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ"

(چہ جائیکہ اس سے بڑی چیز کی مثال بیان کرنے میں شرمائے)۔

مقصدِ مثال:

یا اس کا معنی "اس معنی میں جو اس (مچھر) میں مثال کے طور پر رکھا گیا ہے"، اور وہ صغر (چھوٹا ہونا) اور حقارت (حقیر ہونا) ہے۔جناح مچھر کی مثال :جیسے مچھر کا پر، نبی اکرم ﷺ نے اسے دنیا کے لیے مثال بنایا (یعنی اگر دنیا کی اللہ کے نزدیک مکھی کے پر کے برابر بھی حیثیت ہوتی تو وہ کسی کافر کو ایک گھونٹ پانی بھی نہ دیتا)۔

"فما فوقہا" کے دو احتمالات :

حدیث کی روشنی میں

ونظيره في الاحتمالين ما روي أن رجلاً بمنى خَرَّ على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال» :ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها، إلا كتبت له بها درجة، ومحيت عنه بها خطيئة« . فإنه يحتمل ما تجاوز الشوكة في الألم كالخرور وما زاد عليها في القلة كنخبة النملة. لقوله عليه الصلاة والسلام »ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة« ۔

مصنفؒ "فَمَا فَوْقَهَا" میں موجود دو احتمالات کو ایک حدیث کی مثال سے واضح کرتے ہیں:حدیث کی مثال :اس کی نظیر (دو احتمالات کے لحاظ سے) وہ روایت ہے کہ ایک شخص منیٰ میں ایک خیمے کے طنب (رسی یا کھونٹے) پر گر گیا۔ تو ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا :میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا :"کوئی مسلمان ایسا نہیں جسے کوئی کانٹا چبھے یا اس سے بھی بڑھ کر کوئی تکلیف پہنچے، مگر اس کی وجہ سے اس کے لیے ایک درجہ لکھا جاتا ہے اور اس سے ایک گناہ مٹا دیا جاتا ہے"۔حدیث میں "فما فوقہا" کے معانی:تکلیف میں اضافہ :یہاں "فما فوقہا" کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ "وہ جو کانٹے سے تکلیف میں بڑھ کر ہو"، جیسے (خیمے کے طنب پر) گرنا۔

کم ترین تکلیف میں اضافہ :

یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "وہ جو کم ترین تکلیف (کانٹے) سے بھی کم میں اضافہ ہو"، جیسے "نخبۃ النملۃ" (چیونٹی کا کاٹنا)۔اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے :"مومن کو جو بھی تکلیف پہنچتی ہے وہ اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے، یہاں تک کہ چیونٹی کا کاٹنا بھی"۔

مؤمن و کافر کا مثالوں کے بارے میں رویہ

فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم أما حرف تفصيل يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط، ولذلك يجاب بالفاء. قال سيبويه :أما زيد فذاهب معناه، مهما يكن من شيء فزيد ذاهب، أي هو ذاهب لا محالة وأنه منه عزيمة، وكان الأصل دخول الفاء على الجملة لأنها الجزاء، لكن كرهوا إيلاءها حرف الشرط فأدخلوها على الخبر، وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً، وفي تصديره الجملتين به إحماد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم، وذم بليغ للكافرين على قولهم، والضمير في أنه للمثل، أو لأن يضرب. والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة، من قولهم حق الأمر، إذا ثبت ومنه :ثوب محقق أي: محكم النسج.

ترجمہ؛

فَاَمَّا الَّذِینَ اٰمَنُوا فَیَعْلَمُونَ اَنَّہُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ (پس جو لوگ ایمان لائے، وہ جانتے ہیں کہ یہ حق ہے ان کے رب کی طرف سے) اَمَّا (پس جہاں تک) حرف تفصیل ہے، جو مجمل بات کی تفصیل بیان کرتا ہے، اور جو بات اس سے شروع ہو اسے موکد کرتا ہے، اور یہ شرط کا معنی بھی دیتا ہے، اور اسی لیے اس کے جواب میں فاء (ف) آتی ہے۔ سیبویہ (نحوی) نے کہا: "اَمَّا زَیْدٌ فَذَاہِبٌ" (پس جہاں تک زید کا تعلق ہے، تو وہ جانے والا ہے) اس کا معنی ہے: "مہما یکن من شیء فزید ذاھب" (جو کچھ بھی معاملہ ہو، پس زید جانے والا ہے)۔ یعنی وہ یقینی طور پر جانے والا ہے، اور یہ اس کی طرف سے عزم ہے۔ اور اصل میں فاء کا داخل ہونا پورے جملے (خبر) پر تھا کیونکہ وہ جزا ہے، لیکن انہوں نے فاء کو حرف شرط (اَمَّا) کے متصل آنے کو ناپسند کیا، پس اسے خبر پر داخل کر دیا۔ اور مبتدا کو لفظی طور پر شرط (اَمَّا) کے بدلے لائے۔ اور دونوں جملوں (مؤمنین اور کافرین والے) کے شروع میں اَمَّا لانے میں مؤمنوں کے معاملے کی تعریف اور ان کے علم کا اعتراف ہے، اور کافروں کے قول پر سخت مذمت ہے۔ اور اَنَّہٗ (بیشک وہ) میں ضمیر مثال (مچھر وغیرہ) کی طرف لوٹتی ہے، یا مثال بیان کرنے (اَنْ یَضْرِبَ) کی طرف۔ اور اَلْحَقُّ (حق) وہ ثابت شدہ چیز ہے جس کا انکار جائز نہیں۔ یہ ثابت شدہ ہستیوں، درست افعال، اور سچے اقوال سب کو شامل ہے۔ یہ تمہارے قول "حَقَّ الْاَمْرُ" (معاملہ ثابت ہو گیا) سے ہے۔ اور اسی سے ہے "ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ" (مضبوط بنا ہوا کپڑا)، یعنی مضبوط بنائی والا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ" (پس جو لوگ ایمان لائے، وہ جانتے ہیں کہ یہ ان کے رب کی طرف سے حق ہے) کی نحوی حیثیت، بلاغی حکمت اور اس میں موجود گہرے معانی پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ "اَمَّا" کے استعمال، "اَنَّہ" میں ضمیر کے مرجع، اور "الحق" کے وسیع مفہوم پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں، جو ایمان اور یقین کے تعلق کو واضح کرتی ہے۔

"اَمَّا" - تفصیل، تاکید اور شرط کا مفہوم؛

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ أما حرف تفصيل يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط، ولذلك يجاب بالفاء۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اَمَّا" ایک حرفِ تفصیل ہے جو کسی اجمالی بات کو تفصیلاً بیان کرتا ہے۔ اس بات کی تاکید کرتا ہے جس سے کلام کا آغاز ہوا۔ اور یہ شرط کا معنی بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہوتا ہے، اسی لیے اس کے جواب میں "فا" (فاء جزائیہ) لائی جاتی ہے۔

سیبویہ کا قول:

سیبویہ نے کہا ہے کہ "اَمَّا زید فذاہب" (جہاں تک زید کا تعلق ہے تو وہ جا رہا ہے) کا معنی ہے: "مہما یکن من شیء فزید ذاہب" (جو کچھ بھی ہو، پس زید تو جانے والا ہے)۔ یعنی وہ یقیناً جانے والا ہے اور یہ بات اس کی طرف سے پختہ ہے۔

"فا" کا مقام:

دراصل "فا" کو پورے جملے پر داخل ہونا چاہیے تھا کیونکہ یہ جزا (جوابِ شرط) ہے، لیکن عربوں نے "فا" کو شرط کے حرف (اَمَّا) کے فوراً بعد لانا ناپسند کیا، لہٰذا اسے خبر پر داخل کیا، اور مبتدا (الذین آمنوا) کو لفظاً شرط کے عوض کے طور پر لایا۔

وفي تصديره الجملتين به إحماد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم، وذم بليغ للكافرين على قولهم، والضمير في أَنَّهُ

للمثل، أو لأن يضرب.

"انّا" کے استعمال کی حکمت :

دونوں جملوں (مومنین اور کفار کے) کو "انّا" سے شروع کرنے میں مومنین کے معاملے کی تعریف اور ان کے علم کا اعتراف ہے۔اور کفار کے قول پر بلیغ ترین مذمت ہے۔ (یعنی یہ الگ کر کے واضح کیا کہ ان دونوں گروہوں کا رویہ اور علم کس قدر مختلف ہے)۔

"انّہٗ" میں ضمیر کا مرجع :

"انّہٗ" میں موجود ضمیر (ہٗ) یا تو "المثل" (مثال) کی طرف لوٹتا ہے، یا "اَن یضرب" (یعنی مثال بیان کرنے) کی طرف۔ (یعنی مومنین یہ جانتے ہیں کہ یہ مثال یا مثال بیان کرنا ان کے رب کی طرف سے حق ہے)۔

"الحَقُّ" - پختگی، سچائی اور وسعت کا مفہوم؛

والْحَقُّ الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة، من قولهم حق الأمر، إذا ثبت ومنه :ثوب محقق أي :محكم النسج.

"الحُقُّ" کی تعریف :"الحُقُّ" (حق) سے مراد وہ "ثابت چیز ہے جس کا انکار جائز نہیں"۔وسعتِ مفہوم :یہ لفظ شامل ہے :ثابت شدہ ہستیوں (الأعیان الثابتۃ) کو۔درست افعال (الأفعال الصائبۃ) کو۔سچے اقوال (الأقوال الصادقۃ) کو۔لغوی اشتقاق :یہ "حق الأمر" (معاملہ ثابت ہو گیا) کے قول سے ماخوذ ہے۔مثال :اسی سے ہے :"ثوب محقق" (مضبوط بنا ہوا کپڑا)، یعنی جس کی بُنائی پختہ ہو۔نتیجہ یہ کہ مومنین اس بات پر پختہ یقین رکھتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے بیان کی گئی مثالیں، خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی چیزوں کی ہوں، حق ہیں اور ان میں اللہ کی حکمت پوشیدہ ہے۔ان کا یہ یقین انہیں کفار کے اعتراضات اور شکوک و شبہات سے بچاتا ہے، جو حقیقت کو تسلیم کرنے سے گریز کرتے ہیں۔

کفار کا جہل اور سوال کی نوعیت

وأما الذين كفروا فيقولون كان من حقه :وأما الذين كفروا فلا يعلمون، ليطابق قرينه ويقابل قسيمه، لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل إليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه.

ماذا أراد الله بهذا مثلا يحتمل وجهين :أن تكون »ما« استفهامية و »ذا« بمعنى الذي وما بعده صلته، والمجموع خبر ما. وأن تكون »ما« مع »ذا« اسما واحدا بمعنى :أي شيء، منصوب المحل على المفعولية مثل ما أراد الله، والأحسن في جوابه الرفع على الأول، والنصب على الثاني، ليطابق الجواب السؤال.

ترجمہ؛

وَاَمَّا الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا فَیَقُوۡلُوۡنَ (اور جہاں تک کافروں کا تعلق ہے، تو وہ کہتے ہیں)، اس (جملے) کا حق تھا کہ یہ یوں ہوتا :"وَاَمَّا الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا فَلَا یَعۡلَمُوۡنَ" (اور جہاں تک کافروں کا تعلق ہے، تو وہ نہیں جانتے)، تاکہ یہ اپنے ہم پلہ (مؤمنوں والے جملے) کے مطابق ہوتا اور اپنے بالمقابل حصے کے برابر آتا۔ لیکن چونکہ ان کا یہ قول ان کی مکمل جہالت پر واضح دلیل تھا، اس لیے (نہیں جانتے کہنے کے بجائے) کنایہ (اشارے) کے طور پر اس قول (فَیَقُوۡلُوۡنَ) کی طرف رجوع کیا گیا، تاکہ یہ ان کی جہالت پر برہان (دلیل) بن جائے۔مَاذَاۤ اَرَادَ اللّٰہُ بِہٰذَا مَثَلًا (اللہ نے اس مثال سے کیا ارادہ کیا؟) یہ دو صورتیں احتمال رکھتی ہے :پہلی یہ کہ "ما" استفہامیہ (سوالیہ) ہو اور "ذا" بمعنی "الَّذِی"

(اسم موصول) ہو، اور اس کے بعد (أَرَادَ اللّٰہُ بِہٰذَا مَثَلًا) اس (الذی) کا صلہ ہو، اور یہ پورا مجموعہ (الذی أراد اللہ…) "مَا" کی خبر ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ "مَا" "ذَا" کے ساتھ مل کر ایک اسم ہو، بمعنی: "أی شیء" (کون سی چیز/کیا)۔ اور وہ مفعول بہ ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو۔ جیسے تمہارا قول "ما أراد اللہ" (اللہ نے کیا ارادہ کیا)۔ اور اس (ماذا) کے جواب میں، پہلی صورت (ما استفہامیہ، ذا موصولہ) کی بنا پر رفع (پیش) کے ساتھ جواب دینا بہتر ہے، اور دوسری صورت (ماذا ایک لفظ) کی بنا پر نصب (زبر) کے ساتھ، تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا" (اور رہے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا، تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے اس مثال سے کیا ارادہ کیا ہے؟) کی نحوی اور بلاغی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ کس طرح کفار کا یہ سوال ان کی جہالت کو نمایاں کرتا ہے، اور "مَاذَا" جیسے استفہامی لفظ کے مختلف نحوی پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں۔

کفار کا قول: جہالت کا اظہار؛

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ كان من حقه: وأما الذين كفروا فلا يعلمون، ليطابق قرينه ويقابل قسيمه، لكن لما كان قولهم هذا دليلاً واضحاً على كمال جهلهم عدل إليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: "وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ" (اور رہے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا، تو وہ کہتے ہیں)۔ مطابقت کا تقاضا: اس جملے کو اپنے سابقہ قرینہ (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ) کے مطابق اور اپنے مقابل حصے کے مقابلے میں یوں ہونا چاہیے تھا: "اور رہے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا، تو وہ نہیں جانتے" (وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْلَمُونَ)۔ عدول کی وجہ (کنایہ): لیکن جب ان کا یہ قول ان کی کامل جہالت پر ایک واضح دلیل تھا، تو (صریح نفی علم سے) ہٹ کر کنایۃً اس قول کی طرف عدول کیا گیا۔

برہان کی حیثیت:

تاکہ یہ قول ان کی جہالت پر گویا ایک برہان (دلیل) بن جائے۔ (یعنی ان کا یہ کہنا ہی کافی ہے کہ وہ اس حکمت کو نہیں سمجھ رہے، جو ان کے علم کی نفی اور جہالت کا ثبوت ہے)۔ "مَاذَا أَرَادَ اللّٰہُ بِہٰذَا مَثَلًا"۔

سوال کی نحوی حیثیت؛

مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا يحتمل وجهين: أن تكون »مَا« استفهامية و »ذا« بمعنى الذي وما بعده صلته، والمجموع خبر ما. وأن تكون »ما« مع »ذا« اسماً واحداً بمعنى: أي شيء، منصوب المحل على المفعولية مثل ما أراد الله، والأحسن في جوابه الرفع على الأول، والنصب على الثاني، ليطابق الجواب السؤال۔

مصنفؒ "مَاذَا أَرَادَ اللّٰہُ بِہٰذَا مَثَلًا" (اللہ نے اس مثال سے کیا ارادہ کیا ہے؟) میں موجود "مَاذَا" کی نحوی حیثیت کے دو ممکنہ پہلو بیان کرتے ہیں: "ما" استفہامیہ اور "ذا" موصولہ: "مَا" استفہامیہ ہے (کیا؟)۔ "ذَا" "الذی" (جو/وہ جو) کے معنی میں ہے۔ "أراد اللہ بہذا مثلًا" اس "ذا" کا صلہ (متعلقہ جملہ) ہے۔ اور یہ پورا مجموعہ (ذا اور اس کا صلہ) "ما" کی خبر ہے۔ مثال: جیسے: "ما الذی ترید؟" (کیا ہے وہ جو تم چاہتے ہو؟)

جواب کی صورت :

اس صورت میں اس (ماذا) کے جواب میں رفع (ضمہ) آنا زیادہ مناسب ہے' تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو۔ (مثلاً :أراد اللہ کذا)۔

"ماذا" ایک اسم واحد: "ما" اور "ذا" مل کر ایک اسم واحد ہیں جس کا معنی "أی شیء" (کون سی چیز/کیا چیز) ہے۔ یہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب (فتحۃ) ہے۔ مثال: جیسے: "ماأراد اللہ" (اللہ نے کیا ارادہ کیا؟)۔ جواب کی صورت: اس صورت میں اس (ماذا) کے جواب میں نصب (فتحۃ) آنا زیادہ مناسب ہے' تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو۔ (مثلاً :أراد اللہ کذا و کذا)۔ کفار کا یہ سوال دراصل نہ جاننے اور حکمت کو سمجھنے کی عدم دلچسپی کا اظہار ہے' جو ان کے کفر اور جہالت کی بنیادی علامت ہے۔ قرآن ان کے اس سطحی سوال کو پیش کر کے ان کی فکری پسماندگی کو نمایاں کرتا ہے۔

اللہ کا ارادہ' اور 'مثلاً' کا نحوی محل

والإرادة :نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وتقال للقوة التي هي مبدأ النزوع، والأول مع الفعل والثاني قبله، وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به، ولذلك اختلف في معنى إرادته فقيل: إرادته لأفعاله أنه غير ساه ولا مكره، ولأفعال غيره أمره بها. فعلى هذا لم تكن المعاصي بإرادته، وقيل: علمه باشتمال الأمر على النظام الأكمل، والوجه الأصلح فإنه يدعو القادر إلى تحصيله، والحق :أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه، أو معنى يوجب هذا الترجيح، وهي أعم من الاختيار فإنه ميل مع تفضيل وفي هذا استحقار واسترذال. ومثلا نصب على التمييز، أو الحال كقوله تعالى:

هذه ناقة الله لكم آية.

ترجمہ؛

اور الإرَادَةُ (ارادہ) : یہ نفس کا کسی فعل کی طرف مائل ہونا اور کھنچنا ہے' اس طرح کہ یہ اسے اس فعل پر ابھارے (حمل کرے)۔ اور (ارادہ کا لفظ) اس قوت کے لیے بھی بولا جاتا ہے جو اس میلان کا مبدا (اصل/سرچشمہ) ہے۔ اور پہلا معنی (فعل پر ابھارنے والا میلان) فعل کے ساتھ ہوتا ہے اور دوسرا (قوت) فعل سے پہلے۔ اور یہ دونوں معنی اللہ تعالیٰ کے لیے وصف کے طور پر متصور نہیں۔ اور اسی لیے اس کی (اللہ کی) ارادہ کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے۔ پس کہا گیا (ایک قول یہ ہے) :اس کا ارادہ اپنے افعال کے لیے یہ ہے کہ وہ غافل نہیں ہے اور مجبور نہیں ہے۔ اور دوسروں کے افعال کے لیے ان کا حکم دینا ہے۔ پس اس (قول) کی بنا پر نافرمانیاں اس کے ارادہ سے نہیں ہوئیں۔ اور کہا گیا (ایک اور قول یہ ہے) :اس کا ارادہ اس کا علم ہے کہ (وجود یا کائنات کا) معاملہ اکمل نظام اور بہترین صورت پر مشتمل ہے۔ پس بیشک یہی چیز (یہ علم) قادر (اللہ) کو اسے حاصل کرنے پر ابھارتی ہے۔ اور حق (صحیح بات) یہ ہے :کہ یہ (ارادہ) اس (اللہ) کے دو مقدورات (جن پر اسے قدرت ہے) میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا اور اسے ایک صورت میں خاص کرنا ہے دوسری صورت کے بغیر۔ یا (ارادہ) ایک معنی ہے جو اس ترجیح کو واجب کرتا ہے۔ اور وہ (ارادہ) اختیار سے زیادہ عام ہے۔ پس بیشک اختیار تو ترجیح کے ساتھ میلان کا نام ہے۔ اور اس (کافروں کے قول یا رویے) میں تحقیر اور کمینگی ہے (واللہ اعلم یہ جملہ سیاق کے اعتبار سے یہاں مناسب نہیں لگتا' غالباً یہ پچھلے مباحث میں سے ہے جو کافروں کے اعتراض پر تھا)۔ اور مثلاً (مثال کے طور پر) تمییز (امتیاز) ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔ یا حال (کیفیت) ہونے کی بنا پر' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"یہ اللہ کی اونٹنی

ہے تمہارے لیے نشان (آیت) کے طور پر" (سورۃ الاعراف آیت ۷۳ وغیرہ) (جہاں آیۃً حال ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت میں موجود لفظ "إرادة" (ارادہ) کی لغوی، کلامی اور اصطلاحی وضاحت کرتے ہیں، خصوصاً اللہ تعالیٰ کے حق میں اس کے مفہوم پر بحث کرتے ہیں۔ وہ اس بات کو بھی واضح کرتے ہیں کہ "مَثَلًا" (مثلًا) کا نحوی محل کیا ہے اور اس کا تعلق کس لفظ سے ہے۔

"الإرادة" - لغوی معنی اور اللہ کے حق میں اطلاق؛

والإرادة :نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وتقال للقوة التي هي مبدأ النزوع، والأول مع الفعل والثاني قبله، وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الإرادة" (ارادہ) کا لغوی معنی "نفس کا فعل کی طرف مائل ہونا اور اس کی طرف جھکاؤ ہے، اس طرح کہ نفس کو اس فعل پر آمادہ کر دے"۔ یہ لفظ اس قوت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو اس میلان (نزوع) کا مبدأ (ابتدا) ہے۔

پہلا معنی (میلان) :

یہ فعل کے ساتھ ہوتا ہے۔

دوسرا معنی (قوت) :

یہ فعل سے پہلے ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں معانی اللہ تعالیٰ کے حق میں متصور نہیں ہیں (یعنی اللہ کا ارادہ انسانی نفس کے میلان یا نفسانی قوت جیسا نہیں ہے)۔

اللہ کے ارادے کے مختلف اقوال؛

ولذلك اختلف في معنى إرادته فقيل :إرادته لأفعاله أنه غير ساه ولا مكره، ولأفعال غيره أمره بها. فعلى هذا لم تكن المعاصي بإرادته، وقيل :علمه باشتمال الأمر على النظام الأكمل،

پہلا قول :

اللہ تعالیٰ کا اپنی افعال کے لیے ارادہ یہ ہے کہ وہ (ان افعال کو سرانجام دینے میں) نہ تو بھولنے والا ہے اور نہ ہی مجبور ہے۔ اور دوسروں کے افعال کے لیے اس کا ارادہ ان کو حکم دینا ہے۔ اس قول کے مطابق، نافرمانیاں (معاصی) اللہ کے ارادے میں شامل نہیں ہیں (کیونکہ اس نے ان کا حکم نہیں دیا)۔

دوسرا قول :

اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کا یہ علم ہے کہ معاملہ بہترین نظام اور سب سے مناسب طریقے پر مشتمل ہے، کیونکہ یہ (علم) اس (اللہ) کو جو کہ قادر ہے، اس نظام کو حاصل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ (یعنی اللہ کے علم میں ہے کہ کون سا امر بہترین ہے اور اسی کا ارادہ کرتا ہے)۔

حق اور راجح قول :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حق اور راجح بات یہ ہے کہ "اللہ کا ارادہ" اپنے دو مقدور (دو ممکنہ صورتوں) میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے، اور اسے ایک خاص طریقے سے مختص کرنا ہے، یا یہ ایک ایسا معنی ہے جو اس ترجیح کو واجب کرتا ہے۔

"ارادہ" اور "اختیار" میں فرق :

یہ (ارادہ) "اختیار" سے زیادہ عام ہے۔ کیونکہ اختیار میں "میلان" (جھکاؤ) کے ساتھ "تفضیل" (کسی چیز کو ترجیح دے کر چننا) شامل ہوتا ہے' اور اس (اختیار) میں (کبھی کبھی کسی دوسری چیز کے لیے) استحقار (حقیر سمجھنا) اور استرذال (ناپسند کرنا) شامل ہوتا ہے۔ (جبکہ اللہ کا ارادہ ہر چیز کو شامل ہے' اس میں کوئی نقص یا کمزوری نہیں)۔

"مَثَلًا" کا نحوی محل؛

ومَثَلًا نصب على التمييز ، أو الحال كقوله تعالى :هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ آيَةً۔

مصنفؒ لفظ "مَثَلًا" (مثلًا) کے نحوی محل کو بیان کرتے ہیں: یہ "تمییز" ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ (یعنی "اللہ مثال بیان کرنے سے نہیں شرماتا" تو کس چیز کی مثال؟ "مَثَلًا" سے وضاحت ہوئی)۔ یا یہ "حال" ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: "هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ آيَةً" (یہ اللہ کی اونٹنی تمہارے لیے ایک نشانی ہے)۔ (یہاں "آيَةً" حال ہے)۔

مثال کے اثرات : ہدایت اور گمراہی

يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا جواب ماذا ، أي :إضلال كثير وإهداء كثير ، وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتجدد ، أو بيان للجملتين المصدرتين بإما ، وتسجيل بأن العلم بكونه حقا هدى وبيان ، وأن الجعل بوجه إيراده والإنكار لحسن مورده ضلال وفسوق ، وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر إلى أنفسهم لا بالقياس إلى مقابليهم ، فإن المهديين قليلون بالإضافة إلى أهل الضلال كما قال تعالى :وقليل ماهم ، وقليل من عبادي الشكور ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد ، وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال:

قليل إذا عدوا كثير إذا شدوا وقال:

إن الكرام كثير في البلاد وإن ... قلوا كما غيرهم قل وإن كثروا

ترجمہ؛

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَّيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا (اللہ اس مثال کے ذریعے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہت سے لوگوں کو ہدایت دیتا ہے)' یہ "مَاذَا" (اللہ نے اس مثال سے کیا ارادہ کیا؟) کا جواب ہے۔ یعنی (اس مثال سے ارادہ) بہت سے لوگوں کو گمراہ کرنا اور بہت سے لوگوں کو ہدایت دینا ہے۔ اور (یہاں) فعل (یضل' یھدی) کو مصدر (اضلال' اھداء) کی جگہ لایا گیا ہے تاکہ حادث ہونے اور تجدد (لگاتار جاری رہنے) کا اشارہ ملے۔ یا (یہ جملہ یضل بہ کثیرا...) ان دونوں جملوں کا بیان ہے جو "اَمَّا" (پس جہاں تک) سے شروع ہوئے تھے (یعنی مؤمنوں اور کافروں والے جملے)۔ اور یہ اس بات کا تسجیل (ثبت کرنا/موکد کرنا) ہے کہ اس مثال کو حق جاننا ہدایت اور بیان ہے' اور اس کے پیش کیے جانے کے طریقے پر اعتراض کرنا اور اس کے اچھے منبع (اللہ) کا انکار کرنا گمراہی اور فسق ہے۔ اور دونوں گروہوں (گمراہ اور ہدایت یافتہ) میں سے ہر ایک کی کثرت ان اپنے لوگوں کے لحاظ سے ہے' نہ کہ دوسرے فریق کے مقابلے میں۔ پس بیشک ہدایت یافتہ لوگ گمراہوں کے مقابلے میں کم ہیں' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور وہ تھوڑے ہی ہیں" (سورۃ فاطر آیت ۳۲ میں مؤمنوں کا ذکر ہے)۔ اور فرمایا: "اور میرے بندوں میں سے شکر گزار تھوڑے ہیں" (سورۃ سبا آیت ۱۳)۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ

گمراہوں کی کثرت تعداد کے لحاظ سے ہو' اور ہدایت یافتہ لوگوں کی کثرت فضل اور شرف (مرتبہ) کے لحاظ سے ہو' جیسا کہ شاعر نے کہا: "وہ تھوڑے ہیں جب شمار کیے جائیں' بہت ہیں جب حملہ کریں (دلیروں کا وصف)"۔ اور (ایک اور شاعر نے) کہا: "بیشک شریف لوگ شہروں میں بہت ہیں اگرچہ وہ گنتی میں کم ہوں' جیسے ان کے سوا دوسرے کم ہیں اگرچہ وہ گنتی میں بہت ہوں (کم اصل لوگ کثیر ہونے کے باوجود کم ہیں)"۔ (یعنی مؤمن تعداد میں کم مگر مرتبے میں کثیر ہیں)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا" (اس کے ذریعے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہت سے لوگوں کو ہدایت دیتا ہے) کی نحوی حیثیت' بلاغی حکمت' اور 'کثرت' کے مفہوم پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ آیت اللہ تعالیٰ کی حکمت اور قدرت کے مظہر کو بیان کرتی ہے کہ ایک ہی چیز (قرآن کی مثالیں) مختلف لوگوں پر مختلف اثرات مرتب کرتی ہے۔

'يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا' - 'ماذا' کا جواب اور فعل کے استعمال کی حکمت؛

يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً جواب ماذا، أي: إضلال كثير وإهداء كثير، وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتجدد، أو بيان للجملتين المصدرتين بإما، وتسجيل بأن العلم بكونه حقاً هدى وبيان، وأن الجعل بوجه إيراده والإنكار لحسن مورده ضلال وفسوق۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا" (اس کے ذریعے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہت سے لوگوں کو ہدایت دیتا ہے) یہ "ماذا" (اللہ نے اس مثال سے کیا ارادہ کیا ہے؟) کا جواب ہے۔ اس کا مطلب ہے: "بہت زیادہ گمراہی اور بہت زیادہ ہدایت"۔

فعل کو مصدر کے مقام پر لانے کی حکمت:

یہاں فعل (یضل اور یھدی) کو مصدر (اضلال اور اہداء) کے مقام پر لایا گیا ہے تاکہ حدوث (وقوع پذیری) اور تجدد (تازگی) کا اشعار (احساس) ہو۔ (یعنی یہ کوئی ایک بار کا عمل نہیں بلکہ مسلسل ہونے والا اور ہر وقت جاری رہنے والا عمل ہے)۔ "امّا" والے جملوں کا بیان: یا یہ "امّا" سے شروع ہونے والے دونوں جملوں (اہل ایمان اور کفار سے متعلق) کی وضاحت ہے۔

حقیقت کا اندراج؛

: اور یہ اس بات کا تسجیل (اندراج/واضح بیان) ہے کہ اس (مثال) کے حق ہونے کا علم ہدایت اور بیان ہے۔ اور اس کے پیش کرنے کے انداز (یعنی حقیر چیزوں کی مثالیں دینے) پر اعتراض کرنا اور اس کے حسن کو جھٹلانا گمراہی اور فسق ہے۔

'کثرت' کا مفہوم - دو پہلو

وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر إلى أنفسهم لا بالقياس إلى مقابليهم، فإن المهديين قليلون بالإضافة إلى أهل الضلال كما قال تعالى: وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ، وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ

مصنفؒ "کثیرًا" (بہت سے/زیادہ) کی کثرت کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں: اپنی اپنی تعداد کے لحاظ سے کثرت: دونوں فریقوں (گمراہ اور ہدایت یافتہ) میں ہر ایک کی کثرت اپنی ذات کے لحاظ سے ہے' نہ کہ اپنے مقابل فریق کے مقابلے میں۔ کیونکہ ہدایت یافتہ

لوگ گمراہوں کے مقابلے میں کم ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ" (اور وہ تھوڑے ہی ہیں)۔اور فرمایا:

"وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ"

(اور میرے بندوں میں شکر گزار بہت کم ہیں)۔

گمراہوں کی کثرت اور ہدایت یافتہ افراد کی فضیلت

ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد، وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال: قَلِيلٌ إِذَا عُدُّوا كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا وقال: إِنَّ الكِرامَ كثيرٌ في البلادِ وإن ... قَلُّوا كما غيرُهُم قلٌّ وإنْ كَثُرُوا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں: "ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد، وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف۔" یعنی: "اور یہ بھی ممکن ہے کہ گمراہوں (ضالین) کی کثرت عددی لحاظ سے ہو، جبکہ ہدایت یافتہ (مہدیین) افراد کی کثرت فضیلت اور شرف کے اعتبار سے ہو۔

"وضاحت:

اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا میں گمراہ لوگ تعداد میں زیادہ ہو سکتے ہیں، لیکن ہدایت یافتہ اور نیک لوگ، اگرچہ تعداد میں کم ہوں، اپنی قدر و منزلت، نیکی اور تاثیر کے لحاظ سے کہیں زیادہ وزنی اور افضل ہوتے ہیں۔ان کی قلیل تعداد بھی مجموعی طور پر زیادہ کثرت والے گروہ سے زیادہ موثر ثابت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ معیار مقدار سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

پہلی شعری دلیل اور اس کا مقصد

اس کی تائید میں مصنفؒ پہلا شعر پیش کرتے ہیں:

قَلِيلٌ إِذَا عُدُّوا كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا

شعر کی تشریح:

یہ شعر کسی بہادر اور بااثر گروہ یا افراد کی تعریف میں ہے، جو تعداد میں کم ہونے کے باوجود عمل میں بہت طاقتور ہوتے ہیں۔"** (وہ لوگ) تعداد میں کم ہوتے ہیں جب انہیں گنا جائے، لیکن جب وہ (کسی کام کے لیے) کمر کس لیں (یا حملہ کریں)، تو بہت زیادہ ہوتے ہیں (یعنی ان کی تاثیر بہت زیادہ ہوتی ہے)۔" یہاں "قلیل" اور "کثیر" کا تضاد عددی اور عملی پہلو کو نمایاں کرتا ہے۔یعنی ان کی ظاہری تعداد کم ہے، لیکن ان کی طاقت، اثر اور شجاعت بہت زیادہ ہے۔ یہ شعر اس بات کی عملی مثال ہے کہ فضیلت اور تاثیر عددی قلّت کو کیسے مات دے سکتی ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ "کثرت" کا مفہوم صرف عددی نہیں ہوتا، بلکہ یہ فضیلت، تاثیر، اور طاقت کے لحاظ سے بھی ہو سکتا ہے۔ جس طرح یہ بہادر گروہ تعداد میں کم ہونے کے باوجود طاقت میں کثیر ہے، اسی طرح ہدایت یافتہ لوگ بھی تعداد میں کم ہو سکتے ہیں لیکن فضیلت اور نیک اثرات کے لحاظ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

دوسری شعری دلیل اور اس کا مقصد

مصنفؒ ایک اور شعر پیش کرتے ہیں جو اسی نکتے کو مزید واضح کرتا ہے:

إِنَّ الكِرامَ كَثيرٌ في البلادِ وإنْ ... قَلُّوا كَمَا غَيْرُهُمْ قَلَّ وَإِنْ كَثُرُوا

شعر کی تشریح:

"یقیناً شریف لوگ (الکرام) ملکوں میں بہت زیادہ ہوتے ہیں اگرچہ وہ تعداد میں کم ہوں' جیسے ان کے علاوہ دوسرے لوگ (یعنی کمینے) کم ہوتے ہیں اگرچہ وہ تعداد میں زیادہ ہوں (یعنی ان کی تاثیر کم ہوتی ہے)۔" یہ شعر براہ راست فضیلت اور تعداد کے تعلق کو بیان کرتا ہے۔"الکرام کثیرٌ... وإن قلوا" :یعنی نیک اور شریف لوگ اپنی خوبیوں کی وجہ سے بہت زیادہ (مؤثر) ہوتے ہیں' اگرچہ وہ تعداد میں کم ہی کیوں نہ ہوں۔ان کی قدر و منزلت انہیں دوسروں سے ممتاز کرتی ہے۔"غیر ہم قل وإن کثروا" :یعنی ان کے برعکس جو لوگ کمتر یا کمینے ہیں' وہ اپنی بے قدری کی وجہ سے کم (بے اثر) ہوتے ہیں' اگرچہ وہ تعداد میں بہت زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔ان کی کثرت بے معنی ہوتی ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ حقیقی قدر و منزلت کا تعلق تعداد سے نہیں بلکہ فضیلت' شرف اور اچھے اوصاف سے ہے۔یہ شعر اس بات کی مکمل تصدیق کرتا ہے کہ "ہدایت یافتہ" لوگ' چاہے تعداد میں کم ہوں' اپنی عظمت' نیکی اور تاثیر کی وجہ سے بہت زیادہ ہیں۔

فسق کی حقیقت اور اقسام

وَما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ أي الخارجين عن حد الإيمان، كقوله تعالى :إن المنافقين هم الفاسقون من قولهم:

فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت. وأصل الفسق :الخروج عن القصد قال رؤبة:

فواسقا عن قصدها جوائرا والفاسق في الشرع :الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، وله درجات ثلاث:

الأولى :التغابي وهو أن يرتكبها أحيانا مستقبحا إياها.

الثانية :الانهماك وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبال بها.

الثالثة :الجحود وهو أن يرتكبها مستصوبا إياها، فإذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الإيمان من عنقه، ولابس الكفر. وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان، ولقوله تعالى :وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والمعتزلة لما قالوا:

الإيمان :عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحق وجحوده. جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام، وتخصيص الإضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على أنه الذي أعدهم للإضلال، وأدى بهم إلى الضلال. وذلك لأن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم بالباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل إلى حقارة الممثل به، حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروه واستهزءوا به. وقرئ (يضل) بالبناء للمفعول و »الفاسقون« بالرفع.

ترجمہ:

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (اور اللہ اس مثال کے ذریعے گمراہ نہیں کرتا مگر صرف فاسقوں کو)' یعنی ایمان کی حد سے نکل جانے والوں کو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"بیشک منافق ہی فاسق ہیں" (سورۃالتوبہ آیت ٦٧)۔(لفظ فاسق) تمہارے اس قول سے ہے :"فَسَقَتِ

الرُّطَبَۃُ عَن قِشْرِہَا" جب کھجور اپنے چھلکے سے باہر نکلے۔ اور فسق کی اصل مقصد (راستے) سے باہر نکل جانا ہے۔ رؤبہ (شاعر) نے کہا: "(اونٹنیاں) اپنے راستے سے باہر نکلنے والی، بھٹکنے والی"۔ اور فاسق شریعت میں وہ ہے جو بڑی نافرمانی (کبیرہ گناہ) کا ارتکاب کر کے اللہ کے حکم سے باہر نکل جائے۔ اور اس (فسق) کے تین درجات ہیں: پہلا درجہ: التَّغَابِی (غفلت برتنا) اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار (کبیرہ گناہ کا) ارتکاب کرے اور اسے برا سمجھے۔ دوسرا درجہ: الانہماک (گناہوں میں ڈوب جانا) اور وہ یہ ہے کہ اس (گناہ) کے ارتکاب کا عادی ہو جائے اور اس کی پرواہ نہ کرے۔ تیسرا درجہ: الجحود (انکار) اور وہ یہ ہے کہ اس (گناہ) کا ارتکاب کرے اور اسے اچھا سمجھے۔ پس جب وہ اس مقام کے قریب پہنچ جائے اور اس کی حدوں کو پار کر جائے، تو وہ ایمان کی رسی اپنی گردن سے نکال پھینکتا ہے اور کفر سے ملبوس ہو جاتا ہے۔ اور جب تک وہ التَّغَابِی یا الانہماک کے درجہ میں ہے، اس سے مؤمن کا نام چھینا نہیں جاتا، کیونکہ وہ ابھی بھی تصدیق (سچ ماننا) کی صفت رکھتا ہے جو کہ ایمان کا مسمّٰی (بنیادی معنی) ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کی بنا پر: "اور اگر مؤمنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں" (سورۃ الحجرات آیت ۹) (جہاں آپس میں لڑنے والے کبیرہ گناہ کے مرتکب ہونے کے باوجود مؤمن کہلائے)۔ اور معتزلہ نے جب کہا: ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اور کفر حق کو جھٹلانا اور اس کا انکار ہے۔ تو انہوں نے (فاسق کو) مؤمن اور کافر کے درمیان ایک تیسرا مقام دیا (المنزلۃ بین المنزلتین)، کیونکہ وہ احکام میں سے بعض میں ان دونوں (مؤمن اور کافر) کے ساتھ شریک ہوتا ہے۔ اور گمراہی کو صرف ان (فاسقوں) کے ساتھ خاص کرنا، اور اسے فسق کی صفت پر مرتب کرنا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی وہ چیز ہے جس نے انہیں گمراہی کے لیے تیار کیا، اور انہیں گمراہی تک پہنچایا۔ اور یہ اس لیے کہ ان کا کفر اور حق سے ان کا روگرداں ہونا اور باطل پر ان کا اڑے رہنا، ان کی سوچوں کا رخ مثال کی حکمت سے ہٹا کر مثال میں استعمال ہونے والی چیز کی حقارت کی طرف پھیر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی جہالت اس (ناپسندیدگی) کی وجہ سے پختہ ہو جاتی ہے اور ان کی گمراہی بڑھ جاتی ہے، پس وہ اس (مثال) کا انکار کرتے ہیں اور اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اور قراءت کیا گیا ہے (یضل) بنابر مفعول (یُضَلُّ - گمراہ کیا جاتا ہے) اور "الْفَاسِقُونَ" رفع (پیش) کے ساتھ۔ (اس قراءت میں فاسقون نائب فاعل ہوں گے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَمَا یُضِلُّ بِہٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِیْنَ" (اور وہ اس کے ذریعے گمراہ نہیں کرتا مگر فاسقوں کو) کی تفصیلی وضاحت پیش کرتے ہیں۔ وہ "فاسق" کے لفظی معنی، اس کے شرعی مفہوم، اور اس کی مختلف درجات پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔ ساتھ ہی، وہ اس بات کو بھی واضح کرتے ہیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کی حکمت اور اس کی دی گئی مثالیں فاسقوں کے لیے گمراہی کا سبب بنتی ہیں جبکہ اہل ایمان کے لیے ہدایت کا۔

"الْفٰسِقِیْنَ" - ایمان کی حد سے تجاوز:

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ أي الخارجين عن حد الإيمان، كقوله تعالى: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ من قولهم: فسقت الرُّطبة عن قشرها إذا خرجت۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَمَا یُضِلُّ بِہٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِیْنَ" (اور وہ اس کے ذریعے گمراہ نہیں کرتا مگر فاسقوں کو) کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ انہی کو گمراہ کرتا ہے جو "ایمان کی حد سے خارج ہو چکے ہیں"۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ ہُمُ الْفٰسِقُوْنَ" (بیشک منافق ہی فاسق ہیں)۔ "فسق" کا لغوی اشتقاق: یہ لفظ اس قول سے لیا گیا ہے: "فسقت الرطبۃ عن قشرہا" (جب کھجور اپنے چھلکے سے نکل

جائے)، یعنی باہر آجائے یا تجاوز کرے۔

وأصل الفسق :الخروج عن القصد قال رؤبة :فواسِقاً عَنْ قَصْدِهَا جوائراً والفاسق في الشرع :الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة۔

"فسق" کا بنیادی معنی :

"فسق" کا اصل معنی "حد یا قصد سے خارج ہونا" ہے۔شاعر رؤبہ کہتا ہے :

"فواسِقاً عَنْ قَصْدِهَا جوائراً"

(جو اپنے ارادے سے منحرف ہو کر حد سے تجاوز کر گئے)۔

"فاسق" کا شرعی مفہوم :

شریعت میں "فاسق" وہ شخص ہے جو کبیرہ گناہ کا ارتکاب کر کے اللہ کے حکم سے خارج ہو جائے۔

فسق کی تین درجات؛

وله درجات ثلاث :الأولى :التغابي وهو أن يرتكبها أحياناً مستقبحاً إياها. الثانية :الانهماك وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبال بها. الثالثة :الجحود وهو أن يرتكبها مستصوباً إياها. فإذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الإيمان من عنقه، ولابس الكفر۔

"فسق" کی تین درجات ہیں:

پہلا درجہ :التغابي (غفلت برتنا/کبیرہ گناہ کو حقیر سمجھنا)

یہ ہے کہ وہ کبھی کبھار (کبیرہ گناہ) کا ارتکاب کرے اور اسے برا جانتا ہو (یعنی اسے گناہ محسوس کرتا ہو)۔

دوسرا درجہ :الانہماک (مکمل ڈوب جانا)

یہ ہے کہ وہ اس (کبیرہ گناہ) کا عادی ہو جائے اور اسے کرتے ہوئے پرواہ نہ کرے (یعنی گناہ کی قباحت کا احساس جاتا رہے)۔

تیسرا درجہ :الجحود (انکار کرنا)

یہ ہے کہ وہ اس (کبیرہ گناہ) کا ارتکاب کرے اور اسے صحیح سمجھے (اسے اچھا سمجھے)۔اس مقام کے قریب پہنچ کر اور اس کے خطوط کو عبور کر کے، وہ شخص ایمان کی رسی اپنی گردن سے اتار پھینکتا ہے، اور کفر اختیار کر لیتا ہے۔

فاسق اور مومن کا فرق، معتزلہ کا نقطہ نظر

وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان، ولقوله تعالى :وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا۔

تغابی یا انہماک کی حالت میں مؤمن :جب تک کوئی شخص "تغابی" یا "انہماک" کی درجہ میں ہو، اس سے "مومن" کا نام سلب نہیں کیا جاتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابھی بھی "تصدیق" (دل سے تصدیق کرنا) سے متصف ہے، جو ایمان کا مسمّٰی (بنیادی مفہوم) ہے۔اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" (اور اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں)۔ (یہاں لڑنے والوں کو بھی مومن کہا گیا، حالانکہ لڑائی کبیرہ گناہ ہے)۔

والمعتزلة لما قالوا :الإيمان :عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحق وجحوده. جعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام.

معتزلہ کا موقف :

معتزلہ کا کہنا تھا کہ ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اور کفر حق کو جھٹلانا اور اس کا انکار کرنا ہے۔ تیسرا درجہ (منزلة بین المنزلتین) :انھوں نے (فاسق کو) ایک تیسرا درجہ دیا، جو مومن اور کافر کے درمیان ہے (منزلة بین المنزلتین)۔ یہ اس لیے کہ فاسق ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض احکام میں شریک ہوتا ہے۔

گمراہی کا سبب فسق :

اور اس (اللہ کے) کلام میں گمراہی کو خاص طور پر فاسقوں سے منسوب کرنا، اور اسے فسق کی صفت پر مرتب کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے فسق نے ہی انہیں گمراہی کے لیے تیار کیا، اور انہیں گمراہی کی طرف لے گیا۔

وذلک لأن کفرہم وعدولہم عن الحق وإصرارہم بالباطل صرفت وجوہ أفکارہم عن حکمة المثل إلی حقارة الممثل بہ، حتی رسخت بہ جہالتہم وازدادت ضلالتہم فأنکروہ واستہزءوا بہ.

فسق کی وجہ سے گمراہی :یہ اس لیے ہوا کہ ان (فاسقوں) کا کفر، حق سے منہ موڑنا، اور باطل پر اصرار، ان کی فکری توجہات کو مثال کی حکمت سے ہٹا کر صرف اس چیز کی حقارت (مچھر) کی طرف موڑ دیا جس کی مثال دی گئی تھی۔ جہالت اور گمراہی میں اضافہ :یہاں تک کہ اس کی وجہ سے ان کی جہالت مزید پختہ ہو گئی اور ان کی گمراہی بڑھ گئی، چنانچہ انہوں نے اسے (قرآن کی مثال کو) جھٹلا دیا اور اس کا مذاق اڑایا۔

وقرئ (يضل) بالبناء للمفعول و »الفاسقون« بالرفع.

مبنی للمفعول کی قراءت :

"یضل" (گمراہ کرتا ہے) کو "یُضَلّ" (گمراہ کیا جاتا ہے) کے صیغہ مبنی للمفعول کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، اور اس صورت میں "الفاسقون" (فاسق لوگ) رفع کے ساتھ ہوگا۔ (یعنی "فاسقوں کو گمراہ کیا جاتا ہے")۔

[سورة البقرة (2) :آية 27]

فاسقوں کا وصف :اللہ کا عہد توڑنے والے

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق. والنقض :فسخ التركيب، وأصله في طاقات الحبل، واستعماله في إبطال العهد من حيث إن العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر. فإن أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز، وإن ذكر مع العهد كان رمزاً إلى ما هو من روادفه وهو أن العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس أقرانه وعالم يغترف منه الناس فإن فيه تنبيها على أنه أسد في شجاعته بحر بالنظر إلى إفادته.

ترجمہ؛

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ (جو اللہ کے عہد کو توڑتے ہیں)، یہ فاسقوں کی صفت ہے، ان کی مذمت کے لیے اور ان کے فسق کو پختہ کرنے

کے لیے۔اور النَّقضُ (توڑنا) :یہ ترکیب (بنی ہوئی چیز) کو کھول دینا ہے۔اور اس کی اصل رسی کی لٹوں کے بارے میں ہے (رسی کی لٹیں کھولنا)۔اور اس کا استعمال عہد کو باطل کرنے کے بارے میں اس لحاظ سے ہے کہ عہد کو رسی سے استعارہ (مجازاً رسی کہا جاتا) کیا جاتا ہے' کیونکہ اس میں عہد کرنے والوں میں سے ایک کا دوسرے سے بندھن ہوتا ہے۔پس اگر نقض کا لفظ رسی کے لفظ کے ساتھ استعمال ہو (جیسے رسی کو توڑا) 'تو یہ مجاز (استعارہ) کو پختہ کرنا ہے۔اور اگر نقض کا لفظ عہد کے ساتھ ذکر ہو (جیسے عہد کو توڑا) 'تو یہ اس چیز کی طرف اشارہ ہے جو اس کے لوازمات میں سے ہے' اور وہ یہ کہ عہد گویا ایک رسی ہے عہد کرنے والوں کے درمیان تعلق کو مضبوط کرنے میں۔جیسے تمہارا قول ہے :"ایک بہادر شخص اپنے ہم پلہ لوگوں کو پھاڑ کھاتا ہے" (یعنی شیر جیسا ہے) 'اور "ایک عالم جس سے لوگ (علم لے کر) جدا ہو جاتے ہیں" (یعنی سمندر جیسا ہے جو لوگوں کو فیض پہنچاتا ہے اور وہ جدا ہوتے ہیں)۔پس بیشک اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ وہ (بہادر) اپنی بہادری میں شیر ہے' اور وہ (عالم) اپنے فائدہ پہنچانے کے لحاظ سے سمندر ہے۔(اسی طرح نقض العہد میں عہد کو رسی سے تشبیہ ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت :"الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ" (وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو توڑتے ہیں) کی وضاحت کرتے ہیں۔وہ "الَّذِينَ يَنقُضُونَ" کو فاسقین کی صفت قرار دیتے ہیں' اس کے لغوی معنی' اور "نقض" (توڑنے) کا "عہد" (عہد و پیمان) کے ساتھ استعاری استعمال کی بلاغی حکمت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

'الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ' - فاسقین کی صفت:

الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ" (وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو توڑتے ہیں) یہ "فاسقین" (جو گمراہ کیے جاتے ہیں) کی صفت ہے' اور یہ صفت ان کی مذمت اور ان کے فسق (نافرمانی) کو مزید پختہ کرنے کے لیے بیان کی گئی ہے۔(یعنی ان کا فسق اس لیے ہے کیونکہ وہ اللہ کا عہد توڑتے ہیں)۔

'نقض' کا لغوی اور استعاری معنی:

والنقض :فسخ التركيب، وأصله في طاقات الحبل، واستعماله في إبطال العهد من حيث إن العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر. فإن أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز، وإن ذكر مع العهد كان رمزاً إلى ما هو من روادفه وهو أن العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس أقرانه وعالم يفترق منه الناس فإن فيه تنبيها على أنه أسد في شجاعته بحر بالنظر إلى إفادته۔

"النقض" کا لغوی معنی :"النقض" (توڑنا/کھولنا) کا لغوی معنی ہے "ترکیب کو کھولنا" (فسخ الترکیب)۔اس کا اصل استعمال رسی کی لڑیوں کو کھولنے کے لیے ہوتا ہے۔"عہد" کے ساتھ استعمال :اس کا استعمال "عہد (پیمان) کو باطل کرنے" کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ "عہد" کو "رسی" سے مستعار لیا جاتا ہے۔یہ استعارہ اس لیے ہے کہ عہد میں ایک معاہدہ کرنے والے کو دوسرے سے باندھنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

بلاغی حکمت (ترشیح المجاز):

اگر "نقض" کو رسی (الحبل) کے لفظ کے ساتھ ہی استعمال کیا جائے (مثلاً: "نقض الحبل") تو یہ مجاز کو مزید پختہ (ترشیح المجاز) کرتا ہے۔ (یعنی یہ واضح کرتا ہے کہ رسی کو توڑنے کی بات ہو رہی ہے)۔اور اگر اسے "عہد" کے ساتھ ذکر کیا جائے (جیسے یہاں "نقض العہد") تو یہ اس کے ساتھ ملتے جلتے مفہوم کی طرف رمز (اشارہ) ہوتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ عہد ایک رسی کی طرح ہے جو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان تعلق کو ثابت رکھتی ہے۔

مثالوں سے وضاحت:

اس کی مثال ایسے ہے جیسے آپ کہیں: "شجاع یفترس أقرانہ" (ایک بہادر جو اپنے ہمسروں کو پھاڑ ڈالتا ہے): اس میں یہ تنبیہ ہے کہ وہ اپنی بہادری میں شیر ہے۔ (یہاں "پھاڑ ڈالنا" کا لفظ اس کی بہادری کو شیر سے تشبیہ دے رہا ہے، اگرچہ وہ حقیقتاً شیر نہیں)۔"عالم یغترف منہ الناس" (ایک عالم جس سے لوگ (علم کے لیے) جدا ہوتے ہیں): اس میں یہ تنبیہ ہے کہ وہ اپنے افادہ (نفع رسانی) کے لحاظ سے سمندر ہے۔ (یعنی علم کا سمندر، اگرچہ وہ حقیقتاً سمندر نہیں)۔

خلاصہ یہ کہ "نقض عہد" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ مضبوط اور قائم شدہ تعلق کو توڑ دینا، بالکل اسی طرح جیسے کوئی بندھی ہوئی رسی کو کھول کر توڑ ڈالے۔ یہ فاسقوں کی ایک نمایاں صفت ہے، جو ان کی گمراہی اور اللہ سے دوری کی بنیادی وجہ ہے۔

عہد اللہ - مفہوم اور اقسام

والعهد: الموثق ووضعه لما من شأنه أن يراعي ويتعهد كالوصية واليمين، ويقال للدار، من حيث إنها تراعي بالرجوع إليها، والتاريخ لأنه يحفظ، وهذا العهد: إما العهد المأخوذ بالعقل، وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله، وعليه أُوِّلَ قوله تعالى: وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ. أو: المأخوذ بالرسل على الأمم، بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه، ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه، وإليه أشار بقوله:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ونظائره. وقيل: عهود الله تعالى ثلاثة: عهد أخذه على جميع ذرية آدم بأن يقروا بربوبيته، وعهد أخذه على النبيين بأن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه، وعهد أخذه على العلماء بأن يبينوا الحق ولا يكتموه.

ترجمہ؛

اور العَہْدُ (عہد): یہ الموثق (پختہ معاہدہ) ہے۔اور اس کا وضع (بنیادی معنی) ہر اس چیز کے لیے ہے جس کی رعایت رکھی جائے اور جس کا اہتمام کیا جائے، جیسے وصیت اور قسم۔اور (العہد) گھر کو بھی کہا جاتا ہے، اس لحاظ سے کہ اس کی رعایت اس کی طرف واپس لوٹ کر رکھی جاتی ہے۔اور تاریخ (زمانہ) کو بھی (عہد) کہا جاتا ہے، کیونکہ اسے محفوظ رکھا جاتا ہے۔اور یہ عہد (اللہ کا عہد): یا تو وہ عہد ہے جو عقل کے ذریعے لیا گیا ہے۔اور وہ اللہ کی قائم کردہ حجت (دلیل) ہے اس کے بندوں پر جو اس کی توحید، اس کے وجود کے واجب ہونے، اور اس کے رسول کی سچائی پر دلالت کرتی ہے۔اور اسی پر اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تاویل کی گئی ہے: "اور اس نے انہیں ان کی جانوں پر گواہ بنایا" (سورۃ الاعراف آیت ۱۷۲) (یہاں عہد الست مراد ہے)۔یا (یہ عہد) وہ ہے جو رسولوں کے ذریعے امتوں سے لیا گیا ہے۔وہ یہ کہ جب ان کی طرف کوئی رسول معجزات کے ذریعے سچا ثابت ہو کر بھیجا جائے، تو وہ اسے سچا مانیں، اس کی پیروی کریں، اس

کے حکم کو نہ چھپائیں، اور اس کے فیصلے کی مخالفت نہ کریں۔ اور اسی کی طرف اللہ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے: "اور جب اللہ نے اہل کتاب سے پختہ عہد لیا" (سورۃ آل عمران آیت ۱۸۷) اور اس جیسی دیگر آیات میں۔ اور کہا گیا ہے: اللہ تعالیٰ کے عہد تین ہیں: ایک عہد جو اس نے آدم کی تمام ذریت سے لیا کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں (عہد الست)۔ اور ایک عہد جو اس نے نبیوں سے لیا کہ وہ دین کو قائم کریں اور اس میں فرقہ بندی نہ کریں۔ اور ایک عہد جو اس نے علماء سے لیا کہ وہ حق کو بیان کریں اور اسے نہ چھپائیں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ" (اللہ کے عہد کو توڑتے ہیں) میں موجود لفظ "العَهْد" (عہد) کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ اس کے لغوی معنی، مختلف اقسام اور قرآنی سیاق و سباق میں اس کے اطلاق پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔

"العَهْد" کا لغوی مفہوم:

والعهد: الموثق ووضعه لما من شأنه أن يراعي ويتعهد كالوصية واليمين، ويقال للدار، من حيث إنها تراعي بالرجوع إليها، والتاريخ لأنه يحفظ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "العَهْد" (عہد) کا لغوی معنی "المَوثِق" (مضبوط عہد و پیمان) ہے۔ اس لفظ کو ایسی چیز کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کی نگہبانی اور دیکھ بھال کی جائے (جسے پورا کرنے کا اہتمام کیا جائے)، جیسے: وصیت (جسے پورا کرنے کی ذمہ داری لی جائے)۔ قسم (یمین) (جس کا پاس رکھا جائے)۔ دیگر استعمالات: اسے "دار" (گھر یا ٹھکانہ) کے لیے بھی کہا جاتا ہے، اس لحاظ سے کہ اس کا خیال رکھا جاتا ہے (مراعات کی جاتی ہے) بار بار اس کی طرف لوٹ کر۔ اسے "تاریخ" بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اسے محفوظ رکھا جاتا ہے (تاکہ اس کا خیال رکھا جائے)۔

"عہد اللہ" کی اقسام:

وهذا العهد: إما العهد المأخوذ بالعقل، وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله، وعليه أُوِّلَ قوله تعالى: وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں (قرآنی آیت میں) "یہ عہد" دو طرح کا ہو سکتا ہے: عہدِ عقلی (عقل کے ذریعے لیا گیا عہد): یہ وہ قائم شدہ حجت (دلیل) ہے جو اللہ کے بندوں پر موجود ہے۔ یہ حجت اللہ کی توحید (یکتائی)، اس کے وجود کے وجوب (لازمی ہونا)، اور اس کے رسول کی سچائی پر دلالت کرتی ہے۔ اسی پر اللہ تعالیٰ کے فرمان: "وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ" (اور اس نے انہیں ان کی اپنی جانوں پر گواہ بنایا) کی تفسیر کی گئی ہے (یعنی فطرت اور عقل کے ذریعے انسان یہ گواہی دیتا ہے)۔

أو: المأخوذ بالرسل على الأمم، بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه، ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه، وإليه أشار بقوله: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ونظائره۔

عہدِ رسالت (رسولوں کے ذریعے لیا گیا عہد):

یہ وہ عہد ہے جو رسولوں کے ذریعے امتوں سے لیا گیا۔ وہ عہد یہ تھا کہ جب ان کی طرف کوئی رسول معجزات کے ساتھ تصدیق شدہ (ثابت شدہ) ہو کر آئے تو وہ اس کی تصدیق کریں گے اور اس کی پیروی کریں گے۔ اور نہ ہی اس کے (نبوت کے) معاملے کو چھپائیں گے اور نہ ہی اس کے حکم کی مخالفت کریں گے۔ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ

أُوتُوا الْكِتَابَ" (اور جب اللہ نے ان لوگوں سے پختہ عہد لیا جنہیں کتاب دی گئی) اور اس جیسی دیگر آیات میں۔

"عہد اللہ" کی تین دیگر اقسام؛

وقيل: عهود الله تعالى ثلاثة: عهد أخذه على جميع ذرية آدم بأن يقروا بربوبيته، وعهد أخذه على النبيين بأن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه، وعهد أخذه على العلماء بأن يبينوا الحق ولا يكتموه۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عہد تین ہیں: آدم کی تمام ذریت سے لیا گیا عہد: یہ وہ عہد ہے جو اللہ نے آدم کی تمام ذریت سے لیا کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں گے۔ نبیوں سے لیا گیا عہد: یہ وہ عہد ہے جو اللہ نے تمام نبیوں سے لیا کہ وہ دین کو قائم کریں گے اور اس میں تفرقہ نہیں ڈالیں گے۔ علماء سے لیا گیا عہد: یہ وہ عہد ہے جو اللہ نے علماء سے لیا کہ وہ حق کو بیان کریں گے اور اسے چھپائیں گے نہیں۔ خلاصہ یہ کہ "عہد اللہ" کا مفہوم وسیع ہے اور اس میں عقل و فطرت کے ذریعے توحید کا اقرار، انبیاء کے ذریعے شریعت کی پیروی کا عہد، اور علماء و رہنماؤں پر حق کو واضح کرنے کی ذمہ داری شامل ہے۔ فاسق وہ ہیں جو ان میں سے کسی بھی عہد کو توڑتے ہیں، جس کے نتیجے میں وہ ہدایت سے محروم ہو جاتے ہیں۔

عہد شکنی اور تعلقات کا قطع کرنا

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ الضمير للعهد والميثاق: اسم لما يقع به الوثاقة وهي الاستحكام، والمراد به ما وَثَّقَ الله به عهده من الآيات والكتب، أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول، ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر. ومِنْ للابتداء فإن ابتداء النقض بعد الميثاق.

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاة المؤمنين، والتفرقة بين الأنبياء عليهم السلام، والكتب في التصديق، وترك الجماعات المفروضة، وسائر ما فيه رفض خير. أو تعاطي شر فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل، والأمر هو للقول الطالب للفعل، وقيل: مع العلو، وقيل: مع الاستعلاء، وبه سمي الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر، فإنه مما يؤمر به كما قيل: له شأن وهو الطلب. والقصد يقال: شأنت شأنه، إذا قصدت قصده. وأَنْ يُوصَلَ يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ما، أو ضميره. والثاني أحسن لفظاً ومعنى.

ترجمہ؛

مِنۡ بَعۡدِ مِيثَاقِهِ (اپنے پختہ عہد کرنے کے بعد)، ضمیر عہد (اللہ کا عہد) کی طرف لوٹتی ہے۔ اور المِيثَاقُ (پختہ عہد): یہ اس چیز کا نام ہے جس سے الوثاقۃ (مضبوطی) حاصل ہو، اور وہ استحکام (پختگی) ہے۔ اور اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعے اللہ نے اپنے عہد کو مضبوط کیا، جیسے آیات اور کتابیں۔ یا وہ چیز جس کے ذریعے انہوں نے (کافروں نے عہد کو) مضبوط کیا، جیسے التزام اور قبول (اقرار کرنا)۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مصدر کے معنی میں ہو (یعنی اللہ کا پختہ عہد کرنا)۔ اور مِنۡ (بعد سے) ابتدا (شروع) کے لیے ہے۔ پس بیشک عہد شکنی کی ابتدا عہد کے پختہ ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللّٰهُ بِهٖٓ أَنۡ يُوصَلَ (اور وہ اس چیز کو کاٹتے ہیں جسے اللہ نے جوڑنے کا حکم دیا ہے)، یہ ہر اس قطع تعلق (کاٹنے) کا احتمال رکھتا ہے جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا۔ جیسے رشتہ داروں سے تعلق توڑنا۔ اور مومنوں سے دوستی اور حمایت سے روگردانی کرنا۔ اور انبیاء علیہم السلام اور کتابوں کے درمیان تصدیق (ماننے) میں فرق کرنا۔ اور

فرض نمازوں کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا ترک کرنا۔ اور ہر وہ چیز جس میں بھلائی کو چھوڑنا ہو۔ یا (وہی چیز جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے مراد) برائی کا ارتکاب کرنا ہے، پس بیشک وہ (برائی) اللہ اور بندے کے درمیان تعلق کو کاٹ دیتی ہے جو ہر قسم کے جوڑنے اور توڑنے سے بذاتِ خود مقصود ہے۔ (یعنی بندے کا اصل مقصود اللہ سے جڑنا ہے، جو برائی سے کٹ جاتا ہے)۔اور الْأَمرُ (حکم) وہ قول ہے جو فعل کا مطالبہ کرے۔ اور کہا گیا ہے (امر اس وقت ہے) جب بالائی حیثیت (علو) ہو (حکم دینے والے کی)۔ اور کہا گیا ہے (امر اس وقت ہے) جب برتر حیثیت (استعلاء) ہو (خواہ حقیقت میں برتر نہ ہو)۔ اور اسی سے (یعنی مصدر امر سے) "الْأَمرُ" (جس کی جمع الْأُمُورُ ہے) کو نام دیا گیا ہے (جس کا معنی معاملہ ہے)۔ یہ مفعول بہ کو مصدر کا نام دینا ہے، پس بیشک یہ (معاملہ) ایسی چیز ہے جس کا حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ کہا گیا: "اس کا ایک شأن ہے" اور وہ طلب ہے۔ اور قصد کے معنی میں کہا جاتا ہے: "شَأَنْتُ شَأْنَهُ" جب تم نے اس کا قصد کیا۔اور أَنْ يُوصَلَ (کہ جوڑا جائے) نصب (زبر) اور خفض (زیر) دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اس بنیاد پر کہ یہ "ما" (جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے) یا اس کی ضمیر "ہ" (بہ میں) سے بدل (دوسرے لفظ کی جگہ) ہے۔ اور دوسری صورت (خفض/جر) لفظاً اور معناً بہتر ہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ" (اور وہ اس کے ذریعے گمراہ نہیں کرتا مگر فاسقوں کو۔ جو اللہ کے عہد کو توڑتے ہیں، اس کے پختہ ہونے کے بعد، اور کاٹتے ہیں اس چیز کو جسے اللہ نے جوڑنے کا حکم دیا ہے) کے الفاظ "مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ" اور "وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ" کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ ان الفاظ کے لغوی اور اصطلاحی مفاہیم، ان کی نحوی حیثیت، اور ان میں موجود بلاغی حکمت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

'مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ' - عہد کی پختگی کے بعد عہد شکنی:

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ الضمير للعهد والميثاق: اسم لما يقع به الوثاقة وهي الاستحكام، والمراد به ما وَثَّقَ الله به عهده من الآيات والكتب، أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول، ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر. ومِنْ للابتداء فإن ابتداء النقض بعد الميثاق.

"مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ" (اس کے پختہ ہونے کے بعد): اس میں "ہُ" (ضمیر) "عہد" کی طرف لوٹتا ہے (یعنی اللہ کا عہد جو پختہ ہو چکا تھا)۔ "المیثاق" (پختہ عہد): یہ اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے "وثاقت" (پختگی) حاصل ہوتی ہے، یعنی استحکام (مضبوطی)۔ مرادِ "المیثاق": اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعے اللہ نے اپنے عہد کو مضبوط کیا، جیسے: آیات (قرآنی آیات)۔ کتابیں (نازل شدہ کتابیں)۔ یا وہ چیز جس کے ذریعے لوگوں نے خود اس عہد کو مضبوط کیا، جیسے التزام (عہد کو قبول کرنا) اور قبول (رضامندی سے ماننا)۔ یہ بھی احتمال ہے کہ "میثاق" مصدر کے معنی میں ہو۔ "مِنْ" (سے): یہ "ابتداء" (آغاز) کے لیے ہے، کیونکہ عہد شکنی کا آغاز عہد کے پختہ ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (یعنی پہلے عہد کو مضبوط کیا گیا، پھر اسے توڑا گیا، جو کہ مزید سنگین جرم ہے)۔

'وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ' - تعلقات کا کاٹنا:

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاة المؤمنين، والتفرقة بين الأنبياء عليهم السلام،

"وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ" (اور کاٹتے ہیں اس چیز کو جسے اللہ نے جوڑنے کا حکم دیا ہے):

یہ جملہ ہر اس قطعی تعلق کو شامل ہے جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا، جیسے: قطع رحمی (رشتہ داروں سے تعلق توڑنا)۔ مومنین سے دوستی اور تعلقات سے منہ موڑنا۔ انبیاء کرام علیہم السلام اور (الٰہی) کتابوں کے درمیان تصدیق میں تفریق کرنا (یعنی بعض کو ماننا اور بعض کو نہ ماننا)۔ فرض نمازوں کی جماعتوں کو ترک کرنا۔ اور ہر وہ عمل جس میں کسی بھلائی کو رد کرنا یا برائی کا ارتکاب کرنا شامل ہو۔ اللہ اور بندے کے درمیان تعلق کا کٹنا: کیونکہ یہ سب امور اللہ اور بندے کے درمیان اس تعلق (وصلۃ) کو کاٹ دیتے ہیں جو ہر وصل اور فصل (جوڑ اور توڑ) سے بالذات مقصود ہے (یعنی اللہ سے بندے کا تعلق قائم رہنا)۔

'الأمر' کا مفہوم اور 'أَن يُوصَلَ' کا نحوی محل؛

والأمر هو للقول الطالب للفعل، وقيل: مع العلو، وقيل: مع الاستعلاء، وبه سمي الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر، فإنه مما يؤمر به كما قيل: له شأن وهو الطلب. والقصد يقال: شأنت شأنه، إذا قصدت قصده۔

"الأمر" (حکم): یہ اس قول کو کہتے ہیں جو فعل کا مطالبہ کرے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس میں "علو" (برتری/بلندی) شامل ہونا ضروری ہے (یعنی حکم دینے والا بلند مرتبے والا ہو)۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں "استعلاء" (بالادستی) کا عنصر ہونا ضروری ہے۔ "الأمر" (معاملہ) کا نام: اسی سے "الأمر" (معاملہ) کو "واحد الأمور" (امور میں سے ایک) کہا جاتا ہے، یہ مفعول بہ کو مصدر سے موسوم کرنے کے باب سے ہے (یعنی جو چیز حکم کی جائے، اسے ہی حکم کہا جائے)۔ کیونکہ یہ (معاملہ) ان چیزوں میں سے ہے جن کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "اس کا ایک شأن (شان/حیثیت) ہے اور وہ طلب ہے"۔ "القصد" (ارادہ): کہا جاتا ہے: "شأنت شأنه" (میں نے اس کا شأن ارادہ کیا)، جب آپ اس کا قصد کریں۔

وأَن يُوصَلَ يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ما أو ضميره. والثاني أحسن لفظاً ومعنى۔ "أَن يُوصَلَ" (کہ وہ جوڑا جائے/جوڑنا)

:اس کے نحوی اعراب (حالت) کے دو احتمالات ہیں:

نصب (فتحۃ): اس صورت میں یہ "ما" (مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ) سے بدل (بدلیت) ہے۔ خفض (کسرہ): اس صورت میں یہ "ما" کے ضمیر سے بدل ہے۔ (یعنی "بِهِ" میں موجود ضمیر "هُ" سے)۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دوسرا (خفض) لفظاً اور معنیً دونوں لحاظ سے بہتر ہے۔ (یعنی "مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ" میں جو "بِهِ" کا ضمیر ہے، اس سے بدل ہونا زیادہ فصیح ہے، کیونکہ "جوڑنے" کا تعلق براہ راست "اس" (ضمیر) سے ہے جسے جوڑنے کا حکم دیا گیا)۔ یہ آیت فاسقوں کے اس گہرے فسق کو واضح کرتی ہے جہاں وہ نہ صرف اللہ کے ساتھ کیے گئے عہد کو توڑتے ہیں بلکہ ان تمام تعلقات کو بھی کاٹتے ہیں جنہیں اللہ نے قائم رکھنے کا حکم دیا ہے۔ یہ تمام تعلقات دراصل اللہ سے تعلق کی بنیاد ہیں، اور ان کو کاٹنا براہ راست اللہ سے دوری اور گمراہی کا باعث بنتا ہے۔

زمین میں فساد اور نقصان اٹھانے والے

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ بالمنع عن الإيمان والاستهزاء بالحق، وقطع الوصل التي بها نظام العالم وصلاحه.

أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية، واستبدال الإنكار والطعن في الآيات بالإيمان بها، والنظر في حقائقها والاقتباس من أنوارها، واشتراء النقض بالوفاء،

والفساد بالصلاح، والعقاب بالثواب.

ترجمہ؛

وَیُفۡسِدُونَ فِی الۡاَرۡضِ (اور وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں) 'ایمان سے روک کر اور حق کا مذاق اڑا کر۔ اور ان تعلقات کو کاٹ کر جن سے عالم کا نظام اور اس کی درستی قائم ہے۔ اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡخٰسِرُوۡنَ (یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں)' وہ جنہوں نے اپنے عقل کو غفلت میں ڈال کر (کائنات میں) غور و فکر کرنے اور اس چیز کو حاصل کرنے سے نقصان اٹھایا جو انہیں ابدی زندگی میں فائدہ دیتی۔ اور آیات پر انکار کرنے اور طعن کرنے کو ان پر ایمان لانے 'ان کی حقیقتوں میں غور کرنے' اور ان کے نور سے روشنی حاصل کرنے کے بدلے اختیار کر کے (نقصان اٹھایا)۔ اور عہد کو پورا کرنے کے بدلے اسے توڑنے کو' اور درستگی کے بدلے فساد کو' اور ثواب کے بدلے عذاب کو خرید کر (نقصان اٹھایا)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "وَیُفۡسِدُونَ فِی الۡاَرۡضِ" (اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں) اور اس کے بعد آنے والے جملے "اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡخٰسِرُوۡنَ" (یہی لوگ خسارے میں ہیں) کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ فساد کی مختلف صورتوں' اور خسارے میں رہنے والے لوگوں کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں' جو ان کے دنیاوی اور اخروی انجام کو واضح کرتی ہیں۔ 'وَیُفۡسِدُونَ فِی الۡاَرۡضِ'۔

فساد کی حقیقت؛

وَيُفۡسِدُونَ فِي الۡأَرۡضِ بالمنع عن الإيمان والاستهزاء بالحق، وقطع الوصل التي بها نظام العالم وصلاحه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَیُفۡسِدُونَ فِی الۡاَرۡضِ" (اور وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں) کا مطلب یہ ہے کہ وہ درج ذیل طریقوں سے زمین میں فساد پیدا کرتے ہیں: ایمان سے روک کر: لوگوں کو ایمان لانے سے روکتے ہیں۔ حق کا مذاق اڑا کر: حق کا مذاق اڑاتے ہیں۔ تعلقات کو کاٹ کر: ان تعلقات کو کاٹتے ہیں جن سے دنیا کا نظام اور اس کی بہتری قائم ہے۔ (جیسے اللہ سے تعلق' رحم کے رشتے' مومنوں کے درمیان تعلقات' اور انبیاء و کتب پر ایمان میں یکسانیت)۔

'اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡخٰسِرُوۡنَ'۔ خسارے میں رہنے والے؛

أُولَئِكَ هُمُ الۡخَاسِرُونَ الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية، واستبدال الإنكار والطعن في الآيات بالإيمان بها، والنظر في حقائقها والاقتباس من أنوارها، واشتراء النقض بالوفاء، والفساد بالصلاح، والعقاب بالثواب۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أُولَئِكَ هُمُ الۡخَاسِرُونَ" (یہی لوگ خسارے میں ہیں) کا مطلب یہ ہے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خسارہ اٹھایا' اور ان کے خسارے کی وجوہات یہ ہیں:

عقل کو نظر اندازی:

انہوں نے عقل کو غور و فکر سے غافل رکھا' اور ان چیزوں کو حاصل کرنے میں ناکام رہے جو انہیں ابدی زندگی میں فائدہ پہنچاتیں۔

آیات کا انکار و طعن:

انہوں نے آیاتِ الٰہی کا انکار کیا اور ان پر طعن کیا' جبکہ انہیں چاہیے تھا کہ ان پر ایمان لاتے' ان کی حقیقتوں پر غور کرتے' اور ان کے انوار

سے کسب فیض کرتے۔ نقض کو وفاداری کے بدلے :انہوں نے عہد شکنی (نقض) کو وفاداری (وفاء) کے بدلے خرید لیا۔

فساد کو اصلاح کے بدلے :

انہوں نے فساد کو اصلاح کے بدلے خرید لیا۔ عذاب کو ثواب کے بدلے :اور انہوں نے عقاب (سزا) کو ثواب (اجر) کے بدلے خرید لیا۔

[سورة البقرة (2) :آية 28]

کفر پر تعجب اور زندگی کے مراحل

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ استخبار فيه إنكار، وتعجيب لكفرهم بإنكار الحال التي يقع عليها على الطريق البرهاني، فإن صدوره لا ينفك عن حال وصفة فإذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك إنكار وجوده، فهو أبلغ وأقوى في إنكار الكفر، من (أتكفرون) وأوفق لما بعده من الحال، والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال، خاطبهم على طريقة الالتفات، ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك، والمعنى أخبروني على أي حال تكفرون.

وَكُنْتُمْ أَمْواتاً أي أجساماً لا حياة لها، عناصر وأغذية، وأخلاطاً ونطفاً، ومضغاً مخلقة وغير مخلقة.

فَأَحْياكُمْ بخلق الأرواح ونفخها فيكم، وإنما عطفه بالفاء لأنه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقي.

ثُمَّ يُمِيتُكُمْ عند ما تقضي آجالكم. ثُمَّ يُحْيِيكُمْ بالنشور يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصور أو للسؤال في القبور ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ بعد الحشر فيجازيكم بأعمالكم. أو تنشرون إليه من قبوركم للحساب، فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه. فإن قيل :إن علموا أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ثم يميتهم، لم يعلموا أنه يحييهم ثم إليه يرجعون. قلت: تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم في إزاحة العذر.

ترجمہ؛

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ (تم اللہ کا انکار کیسے کرتے ہو؟)' یہ ایک سوال (استخبار) ہے جس میں انکار (مذمت) ہے 'اور ان کے کفر پر تعجب ہے۔ یہ ان کے کفر کی اس حالت کا انکار ہے جس پر وہ واقع ہوتا ہے' برہانی (دلائل) طریقے سے۔ پس بیشک اس (کفر) کا صادر ہونا کسی حالت اور صفت سے جدا نہیں۔ پس جب اس بات کا انکار کر دیا جائے کہ ان کے کفر کے لیے کوئی ایسی حالت ہے جس پر وہ پایا جائے' تو یہ اس (کفر) کے وجود ہی کا انکار لازم کرتا ہے۔ پس یہ (کیف تکفرون) کفر کے انکار میں "أَتَكْفُرُونَ" (کیا تم کفر کرتے ہو؟) کہنے سے زیادہ بلیغ اور قوی ہے' اور بعد میں آنے والی حالت (تمہارے مراحل) کے زیادہ موافق ہے۔ اور خطاب ان کافروں سے ہے' جب اللہ نے انہیں کفر' بری بات' اور برے اعمال سے وصف کیا' تو انہیں التفات (ضمیر بدلنے) کے طریقے پر خطاب کیا' اور ان کے کفر پر سرزنش کی' حالانکہ وہ اپنی اس حالت کو جانتے ہیں جو اس کے خلاف (یعنی ایمان کو) تقاضا کرتی ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ مجھے بتاؤ تم کس حالت میں کفر کرتے ہو؟ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا (اور تم مردہ تھے)' یعنی ایسے اجسام تھے جن میں جان نہ تھی' عناصر' غذائیں' اخلاط' نطفے' اور لوتھڑے تھے جو بنے یا نہ بنے۔ فَأَحْيَاكُمْ (پس اس نے تمہیں زندہ کیا)' روحوں کو پیدا کر کے اور انہیں تم میں پھونک کر۔ اور اس (احیا)

کو فا (ف) کے ذریعے عطف (ملا) کیا گیا ہے' کیونکہ یہ اس چیز سے متصل ہے جس پر اسے عطف کیا گیا ہے' اس سے پیچھے نہیں ہٹا ہوا' بخلاف باقی مراحل کے۔ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ (پھر وہ تمہیں موت دے گا) جب تمہاری اجلیں پوری ہو جائیں گی۔ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ (پھر وہ تمہیں زندہ کرے گا)' دوبارہ جی اٹھنے کے ذریعے' جب صور پھونکا جائے گا۔ یا قبروں میں سوال و جواب کے لیے (زندہ کرے گا)۔ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (پھر اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے)' حشر کے بعد' پس وہ تمہیں تمہارے اعمال کا بدلہ دے گا۔ یا تم اپنی قبروں سے اسی کی طرف حساب کے لیے اٹھائے جاؤ گے۔ پس تمہارا کفر کس قدر تعجب خیز ہے' حالانکہ تم اپنی اس حالت کو جانتے ہو! پس اگر کہا جائے: اگر وہ جانتے تھے کہ وہ مردہ تھے پھر اس نے انہیں زندہ کیا پھر وہ انہیں موت دے گا' تو وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ وہ انہیں پھر زندہ کرے گا پھر اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ میں نے کہا (جواب یہ ہے): ان دونوں (دوبارہ زندگی اور بازگشت) کے بارے میں علم پر ان کا قادر ہونا' اس وجہ سے کہ اللہ نے ان کے لیے دلائل قائم کیے ہیں' ان کے علم کے مقام پر ہے' عذر کو دور کرنے میں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ" (تم اللہ کا کفر کیسے کرتے ہو؟) کی تفسیر بیان کرتے ہیں' جو ایک انکاری اور تعجب خیز استفہام ہے۔ وہ اس سوال کی بلاغت' کفار کی حالت' اور پھر حیات و موت کے مراحل کے ذریعے اللہ کی قدرت اور ربوبیت پر قائم برہانی دلیل کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں' جو کفار کے انکار کو مزید تعجب انگیز بناتی ہے۔

"كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ" - انکار' تعجب اور برہانی اسلوب؛

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ استخبار فيه إنكار، وتعجيب لكفرهم بإنكار الحال التي يقع عليها على الطريق البرهاني، فإن صدوره لا ينفك عن حال وصفة فإذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك إنكار وجوده.

انکاری اور تعجب خیز سوال:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ" (تم اللہ کا کفر کیسے کرتے ہو؟) ایک استفہامی سوال ہے جس میں انکار اور ان کے کفر پر تعجب کا اظہار ہے۔ یہ ان کی اس حالت کے انکار کے ذریعے ہے جس پر ان کا کفر واقع ہو رہا ہے' اور یہ انکار برہانی (دلیل پر مبنی) انداز میں ہے۔ حال کا انکار کفر کا انکار: جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو وہ کسی حال (کیفیت) اور صفت سے خالی نہیں ہوتا۔ تو جب اس بات کا انکار کیا جائے کہ ان کے کفر کی کوئی ایسی حالت ہو سکتی ہے جس پر وہ موجود ہو' تو اس سے کفر کے وجود کا انکار لازم آتا ہے۔ بلاغت میں زیادہ بلیغ: اس طرح یہ (كَيْفَ تَكْفُرُونَ) "أَتَكْفُرُونَ" (کیا تم کفر کرتے ہو؟) سے کفر کے انکار میں زیادہ بلیغ اور قوی ہے۔ مابعد کے حالات سے مطابقت: اور یہ بعد میں آنے والے حالات (یعنی حیات و موت کے مراحل) سے بھی زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔ التفات کا اسلوب اور توبیخ: یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جنہیں کفر' بری بات اور ناپاک اعمال کی صفت سے متصف کیا گیا ہے۔ اللہ نے ان سے التفات (توجہ پھیرنے) کے انداز میں خطاب کیا ہے (یعنی غائب سے مخاطب کی طرف)' اور انہیں ان کے کفر پر توبیخ (سرزنش) کی ہے' حالانکہ وہ اپنی اس حالت کو جانتے تھے جو اس (کفر) کے خلاف (یعنی ایمان کا تقاضا) کرتی تھی۔ سوال کا مفہوم: اس کا معنی ہے "مجھے بتاؤ' تم کس حال میں کفر کرتے ہو؟" (یعنی اس حال میں کہ تمہیں اللہ کی قدرت کا علم ہے' پھر کیسے کفر کرتے ہو؟)۔

حیات و موت کے مراحل - اللہ کی قدرت کا برہان؛

وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً أي أجساماً لا حياة لها، عناصر وأغذية، وأخلاطاً ونطفاً، ومضغاً مخلقة وغير مخلقة۔

"وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا" (حالانکہ تم مردہ تھے) :

یعنی تم ایسے اجسام تھے جن میں زندگی نہیں تھی۔ یہ تمہارے اس مرحلے کی طرف اشارہ ہے جب تم صرف: عناصر (مٹی کے اجزاء) اغذیہ (خوراک) اخلاط (جسمانی رطوبات) نطفے (منی) مضغ (گوشت کے لوتھڑے، مکمل بنے ہوئے یا غیر مکمل) تھے۔

فَأَحْيَاكُمْ بخلق الأرواح ونفخها فيكم، وإنما عطفه بالفاء لأنه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقي۔

"فَأَحْيَاكُمْ" (پھر اس نے تمہیں زندہ کیا) : یہ روحوں کو پیدا کر کے اور انہیں تم میں پھونک کر کیا۔ "فا" سے عطف کی حکمت : اسے "فا" (پس) کے ساتھ عطف کیا گیا ہے کیونکہ یہ اپنے ماقبل (مردہ ہونے) سے متصل ہے اور اس میں کوئی تاخیر نہیں، جبکہ باقی مراحل (موت، دوبارہ زندگی) میں تاخیر ہے۔ (یعنی عدم سے وجود میں آنا ایک فوری عمل ہے)۔

ثُمَّ يُمِيتُكُمْ عند ما تقضي آجالكم. ثُمَّ يُحْيِيكُمْ بالنشور يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصور أو للسؤال في القبور ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ بعد الحشر فيجازيكم بأعمالكم. أو تنشرون إليه من قبوركم للحساب. فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه۔

"ثُمَّ يُمِيتُكُمْ" (پھر وہ تمہیں موت دے گا) : جب تمہاری اجل (زندگی کی مدت) پوری ہو جائے گی۔ "ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" (پھر وہ تمہیں دوبارہ زندہ کرے گا) : یہ دوبارہ اٹھانے (النشور) کے ذریعے ہوگا، اس دن جب صور پھونکا جائے گا، یا قبروں میں سوال کے لیے۔ "ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے) : یہ حشر کے بعد (اعمال کا) بدلہ دینے کے لیے ہوگا، یا قبروں سے حساب کے لیے اسی کی طرف اٹھائے جاؤ گے۔

کفر پر استعجاب :

پس تمہارا کفر کس قدر عجیب ہے، حالانکہ تم اپنی ان تمام حالتوں (حیات و موت کے مراحل) کو جانتے ہو۔

علم کی نوعیت اور عذر کا خاتمہ ؛

فإن قيل: إن علموا أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ثم يميتهم، لم يعلموا أنه يحييهم ثم إليه يرجعون. قلت: تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم في إزاحة العذر۔

سوال :

اگر یہ کہا جائے کہ : اگر وہ (کفار) یہ جانتے تھے کہ وہ مردہ تھے پھر اللہ نے انہیں زندہ کیا، اور پھر وہ انہیں موت دے گا، تو یہ (شاید) نہیں جانتے تھے کہ وہ انہیں (قیامت میں) دوبارہ زندہ کرے گا اور پھر وہ اس کی طرف لوٹائے جائیں گے (یعنی آخرت کا علم تو انہیں مکمل نہیں تھا)۔

مصنفؒ کا جواب :

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں (دوبارہ زندہ کیے جانے اور اللہ کی طرف لوٹائے جانے) کا علم حاصل کرنے کی ان کی قابلیت (تمکن)، اس لیے کہ اللہ نے ان کے لیے دلائل قائم کر دیے تھے، عذر کو ختم کرنے میں ان کے (پہلے والے) علم کے درجے میں ہی ہے۔ (یعنی دلائل موجود ہونے کے باوجود جہالت کا عذر قابل قبول نہیں، کیونکہ وہ خود کوشش کر کے علم حاصل کر سکتے تھے)۔

دوبارہ جی اٹھنے کی دلیل، خطاب کے احتمالات اور حیات و موت کے معنی

سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو :أنه تعالى لما قدر على إحيائهم أولا قدر على أن يحييهم ثانيا، فإن بدء الخلق ليس بأهون عليه من إعادته. أو الخطاب مع القبيلين فإنه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة، ووعدهم على الإيمان، وأوعدهم على الكفر، أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة والخاصة، واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة، فإن عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم، فإن قيل :كيف تعد الإماتة من النعم المقتضية للشكر؟ قلت :لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى :وإن الدار الآخرة لهي الحيوان، كانت من النعم العظيمة مع أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها، كما أن الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل، فإن بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالا. أو مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم، وتبعيد الكفر عنهم على معنى، كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتا جهالا، فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان، ثم يميتكم الموت المعروف، ثم يحييكم الحياة الحقيقية.

ترجمہ؛

علاوہ ازیں، آیت میں اس چیز پر تنبیہ (توجہ دلانا) ہے جو ان دونوں (دوبارہ زندہ ہونے اور اللہ کی طرف لوٹنے) کی سچائی پر دلالت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے :کہ جب اللہ تعالیٰ انہیں پہلی بار زندگی دینے پر قادر تھا، تو وہ انہیں دوسری بار بھی زندگی دینے پر قادر ہے۔ پس بیشک پہلی بار پیدا کرنا اسے دوبارہ پیدا کرنے سے آسان نہیں ہے۔ یا (آیت میں) خطاب دونوں فریقوں (مؤمنوں اور کافروں) سے ہے۔ پس بیشک اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب توحید اور نبوت کے دلائل بیان کیے، اور ایمان لانے پر ان سے وعدہ کیا، اور کفر کرنے پر ان سے وعید (دھمکی) دی، تو اس نے اس بات کو اس طرح موکد کیا کہ اس نے ان پر عام اور خاص نعمتیں شمار کیں، اور ان سے کفر کے صادر ہونے کو برا سمجھا اور ان عظیم نعمتوں کے باوجود اسے ان سے بعید (ناممکن کے قریب) قرار دیا۔ پس بیشک نعمتوں کی عظمت، نعمت دینے والے کی نافرمانی کی سنگینی کو لازم کرتی ہے۔ پس اگر کہا جائے :موت کو کیسے شکر کا تقاضا کرنے والی نعمتوں میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ میں نے کہا (جواب یہ ہے) :چونکہ موت دوسری زندگی تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے، جو کہ حقیقی زندگی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : "اور بیشک آخرت کا گھر ہی اصل زندگی ہے" (سورۃ العنکبوت آیت ۶۴)، تو موت ایک عظیم نعمت ہے۔ مزید برآں، ان پر جو چیز بطور نعمت شمار کی گئی ہے، وہ پوری قصۃ (واقعہ/مراحل) سے نکلا ہوا معنی ہے۔ جیسا کہ (پچھلی آیت "کیف تکفرون باللہ و کنتم أمواتا...") میں جو حالت (حال) واقع ہوئی ہے، وہ اس (پورے واقعہ) کا علم ہے۔ نہ کہ (زندگی کے مراحل بیان کرنے والے) ہر ایک جملے کا علم، پس بیشک ان میں سے بعض ماضی اور بعض مستقبل ہیں، اور یہ دونوں (ماضی و مستقبل والے جملے) حال واقع نہیں ہو سکتے۔ (یعنی انسان کا اپنی پیدائش سے لے کر آخرت تک کے تمام مراحل کو جاننا ہی کفر نہ کرنے کی حالت/بنیاد ہے)۔ یا (آیت میں) خطاب صرف مؤمنوں سے ہے، تاکہ ان پر احسان کو پختہ کیا جائے، اور کفر کو ان سے دور قرار دیا جائے، اس معنی میں کہ :تم سے کفر کیسے متصور ہو سکتا ہے، حالانکہ تم مردہ اور جاہل تھے، پس اس نے تمہیں علم اور ایمان جیسی چیزیں عطا کر کے زندہ کیا، پھر وہ تمہیں معلوم موت دے گا، پھر وہ تمہیں حقیقی زندگی (جنت میں) دے گا،

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (تم اللہ کا کفر کیسے کرتے ہو، جبکہ تم مردہ تھے تو اس نے تمہیں زندہ کیا، پھر وہ تمہیں موت دے گا، پھر تمہیں زندہ کرے گا، پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے) میں موجود بلاغت اور دلائل کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس آیت میں پنہاں توحید، نبوت اور قیامت کے برہان، اور اس کے ذریعے کفار و مومنین دونوں کو خطاب کرنے کی حکمت کو بیان کرتے ہیں۔

آیت میں دلائل کی صحت کا اشارہ؛

سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو: أنه تعالى لما قدر على إحيائهم أولاً قدر على أن يحييهم ثانياً، فإن بدء الخلق ليس بأهون عليه من إعادته۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص طور پر اس آیت میں دو باتوں کی صحت پر دلالت کرنے والا تنبیہ (اشارہ) موجود ہے (یعنی دوبارہ زندہ کیے جانے اور اللہ کی طرف لوٹائے جانے کی صحت): وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب انہیں پہلی بار زندہ کرنے پر قادر تھا، تو وہ انہیں دوسری بار (قیامت کے دن) زندہ کرنے پر بھی قادر ہے۔ کیونکہ تخلیقِ اول اس کے لیے دوبارہ پیدا کرنے سے زیادہ آسان نہیں ہے (بلکہ یہ سب اس کے لیے یکساں ہیں)۔ یہ اس آیت کی حکمت کو واضح کرتا ہے: "وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ" (اور وہی ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے، پھر اسے دہراتا ہے، اور یہ اس کے لیے زیادہ آسان ہے)۔

خطاب کی نوعیت: کفار و مومنین دونوں کو

أو الخطاب مع القبيلين فإنه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة، ووعدهم على الإيمان، وأوعدهم على الكفر، أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة والخاصة، واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة، فإن عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم۔

دونوں فریقوں کو خطاب: یا اس آیت میں خطاب دونوں فریقوں (کفار اور مومنین) سے ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب توحید اور نبوت کی دلائل بیان کیں، اور ایمان لانے والوں سے وعدہ کیا، اور کفر کرنے والوں کو وعید سنائی، تو اس نے اس بات کو مزید موکد کیا۔ اس طرح کہ ان پر عام اور خاص نعمتیں شمار کرائیں، اور ان سے (کفار سے) کفر کے صادر ہونے کو برا جانا اور اس کو ان سے بعید سمجھا، حالانکہ انہیں ایسی عظیم نعمتیں حاصل تھیں (پیدائش، زندگی وغیرہ)۔ کیونکہ نعمتوں کی عظمت منعم (نعمت دینے والے) کی نافرمانی کی عظمت کا سبب بنتی ہے (یعنی جتنی بڑی نعمت ہو، اتنی ہی بڑی اس کی ناشکری)۔

اماتت (موت) کا نعمت ہونا

فإن قيل: كيف تعد الإماتة من النعم المقتضية للشكر؟ قلت: لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى: وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ، كانت من النعم العظيمة مع أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها، كما أن الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل، فإن بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالا۔

سوال:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ موت (اماتت) کو شکر کا تقاضا کرنے والی نعمتوں میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے؟ (حالانکہ موت بظاہر تکلیف دہ ہے)۔

مصنفؒ کا جواب :

میں کہتا ہوں کہ چونکہ یہ (موت) دوسری زندگی کی طرف ایک وسیلہ (وصلہ) ہے، جو کہ حقیقی زندگی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ" (اور بے شک آخرت کا گھر ہی تو حقیقی زندگی ہے)۔ تو اس لحاظ سے موت بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ جو نعمت شمار کی جا رہی ہے، وہ پوری داستان سے نکالا گیا مفہوم ہے، اور جو حقیقت میں "حال" (کیفیت) ہے وہ ان تمام باتوں کا علم ہے، نہ کہ ہر ایک جملہ۔ کیونکہ ان میں سے بعض جملے ماضی کے ہیں اور بعض مستقبل کے، اور یہ دونوں (ماضی اور مستقبل) بطور "حال" واقع نہیں ہو سکتے۔ (یعنی زندگی کے یہ تمام مراحل مجموعی طور پر ایک نعمت ہیں، نہ کہ ہر ایک مرحلہ انفرادی طور پر)۔

مؤمنین سے خصوصی خطاب اور کفر کا بُعد؛

أو مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم، وتبعيد الكفر عنهم على معنى، كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتاً جهالاً، فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان، ثم يميتكم الموت المعروف، ثم يحييكم الحياة الحقيقية۔

مؤمنین سے خصوصی خطاب : یا یہ خطاب خاص طور پر مومنین سے ہے تاکہ ان پر اللہ کے احسان (منّت) کو ثابت کیا جائے، اور ان سے کفر کو دور سمجھا جائے (یعنی تم مومن ہو کر کفر کا تصور بھی کیسے کر سکتے ہو؟)۔ معنی : اس کا معنی یہ ہے کہ : تم سے کفر کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے، جبکہ تم مردہ (بے جان) اور جاہل تھے۔ پھر اللہ نے تمہیں زندہ کیا، اس علم اور ایمان سے جو تمہیں عطا کیا۔ پھر وہ تمہیں معروف موت دے گا۔ پھر وہ تمہیں حقیقی زندگی (آخرت کی زندگی) دے گا۔

جزا، حیات و موت کا جامع مفہوم، اور قراءت

ثم إليه ترجعون، فيثيبكم بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. والحياة حقيقة في القوة الحساسة، أو ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيواناً مجازاً في القوة النامية، لأنها من طلائعها ومقدماتها، وفيما يخص الإنسان من الفضائل، كالعقل والعلم والإيمان من حيث إنها كمالها وغايتها، والموت بإزائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى: قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ. وقال: اعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وقال: أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ وإذا وصف به الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا. أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة. وقرأ يعقوب تُرْجَعُونَ بفتح التاء في جميع القرآن.

ترجمہ؛

پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے، پس وہ تمہیں ایسی چیزوں کا ثواب دے گا جو نہ کسی آنکھ نے دیکھیں، نہ کسی کان نے سنیں، اور نہ کسی انسان کے دل میں ان کا خیال گزرا۔ اور الحیاۃُ (زندگی) حقیقت میں حساس قوت (محسوس کرنے اور حرکت کرنے والی قوت) میں ہے۔ یا

اس چیز میں ہے جو اس قوت کو لازم کرے۔ اور اسی (پہلے معنی) کی وجہ سے الحیوان (جانور) کو حیوان نام دیا گیا ہے۔ اور (الحیاۃ) مجازاً نامیہ قوت (بڑھنے والی قوت، جیسے پودوں میں) کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، کیونکہ وہ (نامیہ قوت) حساس قوت کے ابتدائی آثار اور مقدمات میں سے ہے۔ اور انسان کے ساتھ خاص فضائل میں بھی (الحیاۃ مجازاً استعمال ہوتی ہے)، جیسے عقل، علم اور ایمان، اس لحاظ سے کہ یہ (فضائل) انسان کی زندگی کا کمال اور غایت ہیں۔ اور الموتُ (موت) اس (الحیاۃ) کے مقابل ہے اور ہر مرتبے میں جو اس کے مقابل ہو اس پر بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "کہہ دیجیے: اللہ ہی تمہیں زندگی دیتا ہے پھر تمہیں موت دیتا ہے" (سورۃ الجاثیہ آیت ۲۶) (جسمانی موت و حیات)۔ اور فرمایا: "جان لو کہ اللہ زمین کو اس کی موت کے بعد زندہ کرتا ہے" (سورۃ الحدید آیت ۱۷) (زمین کی خشکی موت، بارش سے زندگی)۔ اور فرمایا: "بھلا وہ شخص جو مردہ تھا، پھر ہم نے اسے زندگی بخشی اور اس کے لیے ایک نور بنایا جس کے ذریعے وہ لوگوں میں چلتا ہے" (سورۃ الانعام آیت ۱۲۲) (جہالت موت، علم و ایمان زندگی)۔ اور جب (الحیاۃ) اللہ تعالیٰ کے لیے وصف کے طور پر استعمال ہو، تو اس سے مراد اس کا علم اور قدرت کی صفت سے صحیح طور پر متصف ہونا ہے، جو ہم میں موجود (حساس) قوتِ حیات کا لازمہ ہے۔ یا (اللہ کی حیات) ایک معنی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس (علم و قدرت) کو لازم کرتا ہے، استعارے کے طور پر۔ اور یعقوب (قاری) نے پورے قرآن میں تُرْجَعُونَ (تم لوٹائے جاؤ گے - مجہول) کو تا (ت) پر فتحہ (زبر) کے ساتھ تَرْجِعُونَ (تم لوٹو گے - معلوم) قراءت کیا ہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت "ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے) کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ اس میں شامل جزا و سزا کے مفہوم، "حیاۃ" (زندگی) اور "موت" (موت) کے وسیع اور مختلف معانی، اور اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کے اطلاق پر روشنی ڈالتے ہیں۔ آخر میں وہ ایک قراءت کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

'ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ' - جزا و سزا اور اخروی نعمتیں:

ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. فيثيبكم بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے) کا مطلب یہ ہے کہ: اللہ کی طرف لوٹ کر وہ تمہیں ایسا بدلہ دے گا جو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال بھی گزرا۔ (یہ جنت کی عظیم نعمتوں کی طرف اشارہ ہے جو دنیاوی تصور سے ماوراء ہیں)۔

'حیاۃ' اور 'موت' کے مختلف معانی:

والحياة حقيقة في القوة الحساسة، أو ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيواناً مجازاً في القوة النامية، لأنها من طلائعها ومقدماتها،

مصنفؒ لفظ "الحیاۃ" (زندگی) کے مختلف معانی اور اس کے مقابل "الموت" (موت) کے اطلاقات کو بیان کرتے ہیں:

حقیقی زندگی:

"الحیاۃ" (زندگی) حقیقت میں "حسی قوت" (حواس خمسہ رکھنے والی قوت) میں پائی جاتی ہے، یا ہر اس چیز میں جو اس قوت کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی قوت کی وجہ سے "حیوان" کو "حیوان" کہا جاتا ہے۔

مجازی زندگی (قوت نامیہ) :

یہ (حیاۃ) مجازی طور پر "قوت نامیہ" (بڑھنے اور نشو و نما پانے کی قوت) کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، کیونکہ یہ (قوت نامیہ) حسی قوت کی "طلائع" (ابتدائی علامات) اور "مقدمات" (پیش خیمہ) میں سے ہے۔ (یعنی جیسے پودوں میں بڑھنے کی قوت ہے لیکن حواس نہیں)۔انسانی فضائل میں زندگی :اور انسانی فضائل میں بھی "حیاۃ" کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے عقل، علم، اور ایمان۔ اس لحاظ سے کہ یہ اس کے کمال اور غایت (مقصد) ہیں۔ (یعنی علم و ایمان کے ساتھ زندگی حقیقی اور بامقصد زندگی ہے)۔"موت" کا اطلاق :"الموت" (موت) اس کے بالمقابل ہر مرتبے میں کہا جاتا ہے۔ (یعنی حسی قوت کی موت، قوت نامیہ کی موت، اور عقل و علم و ایمان کی موت، جو گمراہی یا جہالت ہے)۔

قرآنی مثالیں:اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

"قُلِ اللّٰهُ يُحۡيِيۡكُمۡ ثُمَّ يُمِيۡتُكُمۡ"

(کہہ دو! اللہ ہی تمہیں زندگی دیتا ہے پھر تمہیں موت دیتا ہے)۔ (یہاں حسی زندگی اور موت مراد ہے)۔اور فرمایا :"اعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰهَ يُحۡىِ الۡاَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا" (جان لو کہ اللہ زمین کو اس کی موت کے بعد زندہ کرتا ہے)۔ (یہاں قوت نامیہ کی زندگی اور موت مراد ہے)۔اور فرمایا :

"أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ"

(کیا وہ شخص جو (علم و ایمان سے) مردہ تھا تو ہم نے اسے زندہ کیا اور اسے ایک نور عطا کیا جس کے ذریعے وہ لوگوں میں چلتا ہے)۔ (یہاں جہالت و گمراہی کی موت اور علم و ایمان کی زندگی مراد ہے)۔اللہ کے لیے

'حیاۃ' کا اطلاق اور قراءت؛

وإذا وصف به الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا، أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة. وقرأ يعقوب تُرْجَعُونَ بفتح التاء في جميع القرآن۔

اللہ کے لیے 'حیاۃ' کا اطلاق :

جب اللہ تعالیٰ کے لیے "الحیاۃ" (زندگی) کی صفت استعمال کی جاتی ہے، تو اس سے مراد "اس کے علم اور قدرت کی صحت ہے، جو ہم میں اس (حسی) قوت کے لیے لازم ہیں"۔ (یعنی اللہ کی زندگی ہماری زندگی جیسی نہیں، بلکہ اس کے لیے ایسے کمالِ علم و قدرت لازم ہیں جو اس کے ہر فعل کو محیط ہیں)۔یا یہ "ایک ایسا معنی ہے جو اس کی ذات میں قائم ہے اور یہ (علم و قدرت) کا تقاضا کرتا ہے، یہ استعارے کے طور پر ہے"۔ (یعنی اللہ کی ذات میں ایک ایسی صفت ہے جو اسے عالم اور قادر بناتی ہے، اور یہ صفات ہمارے حواس سے بالاتر ہیں)۔

قراءت :

امام یعقوب نے پورے قرآن میں "تُرۡجَعُوۡنَ" (تم لوٹائے جاؤ گے) کو تاء پر فتحہ (تَرجعون) کے ساتھ پڑھا ہے۔یہ آیت حیات اور موت کے مختلف مظاہر کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی مطلق قدرت، اس کے کامل علم، اور اس کے لازمی انصاف کو واضح کرتی ہے، جو تمام انسانوں کو اس کی طرف لوٹنے اور اپنے اعمال کا حساب دینے کے لیے تیار رہنے کی دعوت دیتی ہے۔

[سورة البقرة (2) :آية 29]

اللہ کی نعمت :زمین کی ہر چیز انسان کے لیے

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى، فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى، وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتم به معاشهم. ومعنى لَكُمْ لأجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط، ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها، لا على وجه الغرض، فإن الفاعل لغرض مستكمل به، بل على أنه كالغرض من حيث إنه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة، ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة، فإنه يدل على أن الكل للكل لا أن كل واحد لكل واحد. وما يعم كل ما في الأرض، إلا إذا أريد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو. وجميعاً :حال من الموصول الثاني.

ترجمہ؛

هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُم مَّا فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً (وہی ہے جس نے تمہارے لیے وہ سب کچھ بنایا جو زمین میں ہے) ' یہ ایک دوسری نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت (زندگی' موت' حشر والی) پر مرتب (منظّم/نتیجہ کے طور پر) ہے۔ پس بیشک پہلی نعمت انہیں زندہ' قادر' بار بار پیدا کرنا تھی' اور یہ دوسری نعمت ایسی چیزوں کو پیدا کرنا ہے جن پر ان کا بقاء منحصر ہے اور جن سے ان کا معاش (روزگار/زندگی) مکمل ہوتا ہے۔اور لَکُمْ (تمہارے لیے) کا معنی ہے تمہاری خاطر اور تمہارے فائدہ کے لیے تمہاری دنیا میں' اس سے نفع حاصل کر کے تمہارے جسموں کی ضروریات میں' کسی واسطے سے یا بغیر واسطے (جیسے کھانا کھا کر یا ہوالے کر)۔اور تمہارے دین کے لیے بھی (یہ نعمت ہے)' دلائل حاصل کر کے' عبرت پکڑ کر' اور ان چیزوں کو جان کر جو آخرت کی لذتوں اور تکلیفوں سے مطابقت رکھتی ہیں۔ (یعنی تخلیق پر غور سے اللہ کی قدرت' حکمت' آخرت کو پہچاننا)۔ یہ کسی غرض (مقصد) کے طور پر نہیں' پس بیشک جو کسی غرض کے لیے فعل کرتا ہے وہ اس سے کمال حاصل کرتا ہے (اور اللہ کامل ہے)۔بلکہ اس طرح کہ یہ (تمہارا فائدہ) گویا غرض ہے' اس لحاظ سے کہ یہ فعل کا نتیجہ اور انجام ہے۔ اور یہ (آیت) اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نفع بخش چیزیں مباح (جائز) ہیں۔اور یہ (بات) کسی چیز کا کسی کے ساتھ خاص ہونے کو نہیں روکتی' کسی عارضی سبب کی بناپر۔ پس بیشک یہ (آیت) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سارا (کائنات) ساروں (انسانوں) کے لیے ہے' نہ کہ ہر ایک چیز ہر ایک شخص کے لیے۔اور "مَا" ہر اس چیز کو شامل ہے جو زمین میں ہے۔ سوائے اس صورت کے جب زمین سے مراد نچلی سمت لی جائے' جیسا کہ آسمان سے اونچی سمت مراد لی جاتی ہے۔اور جَمِیعًا (سب کچھ/پورا) :یہ دوسرے اسم موصول ("مَا فِی الْأَرضِ میں) سے حال ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت :"هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُم مَّا فِی الْأَرْضِ جَمِیعًا" (وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے وہ سب کچھ بنایا جو زمین میں ہے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت کو سابقہ نعمتوں (حیات و موت کے مراحل) پر مرتب ایک مزید نعمت قرار دیتے ہیں' اور اس میں موجود "لَکُمْ" (تمہارے لیے) اور "جَمِیعًا" (سب کچھ) جیسے الفاظ کی بلاغی اور کلامی حکمتوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

ایک اور عظیم نعمت کا بیان؛

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى، فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد

أخرى، وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتم به معاشهم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" اللہ تعالیٰ کی ایک مزید نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت (حیات و موت کے مراحل) پر مرتب ہے۔

پہلی نعمت :

وہ یہ تھی کہ اللہ نے انہیں (انسانوں کو) بار بار زندہ اور قادر حالت میں پیدا کیا (یعنی پہلے مردہ تھے پھر زندہ کیا' پھر موت دی اور پھر دوبارہ زندہ کرے گا)۔ یہ نعمت :اور یہ نعمت ان چیزوں کی تخلیق ہے جن پر ان کا بقاء موقوف ہے اور جن سے ان کی گزر بسر ہوتی ہے۔ (یعنی زمین کی تمام اشیاء جو زندگی گزارنے کے لیے ضروری ہیں)۔

"لَكُم"۔ تخلیق کا مقصد اور حکمت ؛

ومعنى لَكُمْ لأجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط، ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها، لا على وجه الغرض،

"لَكُم" (تمہارے لیے) کا معنی ہے "تمہاری خاطر اور تمہارے نفع کے لیے"۔ دنیاوی نفع :یہ نفع تمہاری دنیاوی زندگی میں ہے' جس میں تم ان (چیزوں) سے اپنے جسمانی مفادات کے لیے فائدہ اٹھاتے ہو' چاہے کسی واسطے کے ساتھ یا بغیر واسطے کے۔ دینی نفع :اور (یہ نفع) تمہارے دین میں بھی ہے'اس طرح کہ تم ان (چیزوں) سے استدلال اور اعتبار (عبرت حاصل کرتے ہو)'اور آخرت کی لذات و آلام کے مناسب چیزوں کو پہچانتے ہو (یعنی دنیا کی نعمتوں کو دیکھ کر اللہ کی قدرت کا اندازہ لگاتے ہو اور آخرت کی فکر کرتے ہو)۔

اللہ کا کوئی غرض نہیں :

یہ "غرض" (کسی مقصد کے لیے) کے طور پر نہیں ہے'کیونکہ جو فاعل کسی غرض کے لیے کام کرتا ہے' وہ اس غرض کے ذریعے خود کو مکمل کرتا ہے (یعنی اسے کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے)۔ اللہ کی کمالِ صفت :بلکہ یہ اس طرح ہے کہ یہ (انسان کا فائدہ) غرض کی مانند ہے'اس لحاظ سے کہ یہ فعل کا نتیجہ اور اس کا انجام ہے (یعنی اللہ کو کسی چیز کی ضرورت نہیں' بلکہ یہ اس کا فضل ہے اور اس کے افعال کا نتیجہ ہے)۔

اشیاء کی اباحت :

اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نافع چیزیں (حرام نہ ہوں بلکہ) مباح ہوں۔ اختصاص کی نفی نہیں :اور یہ (آیت) اس بات سے نہیں روکتی کہ بعض چیزیں عارضی اسباب کی بنا پر کسی خاص (فرد یا گروہ) کے لیے مخصوص ہوں (یعنی کوئی شخص کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے)۔ سب کے لیے سب کچھ :کیونکہ یہ (آیت) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ "کل" (ہر چیز) "کل" (تمام انسانوں) کے لیے ہے' نہ کہ "ہر ایک" (چیز) "ہر ایک" (فرد) کے لیے ہے (یعنی ساری زمین کی چیزیں سارے انسانوں کے لیے ہیں' کسی خاص شخص کی ملکیت میں ساری زمین نہیں ہے)۔

"مَا" اور "جَمِيعًا" کی نحوی حیثیت ؛

وما يعم كل ما في الأرض، إلا إذا أريد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو. وجميعاً :حال من الموصول الثاني۔

"مَا" کا عمومی مفہوم :

"مَا" (وہ جو کچھ) زمین میں موجود ہر چیز کو شامل ہے۔استثناء :سوائے اس کے کہ جب اس سے "سفلی جہت" (نیچے کی سمت) مراد لی جائے، جیسا کہ "السماء" (آسمان) سے "علو کی جہت" (اوپر کی سمت) مراد لی جاتی ہے (یعنی یہ لفظی استعمال کی بات ہے کہ زمین سے مراد زمین کی سطح یا نچلی تہہ ہو)۔

"جَمِيعًا" کی نحوی حیثیت :

"جَمِيعًا" (سب کچھ) دوسرے موصول (مَا) سے حال ہے۔ (یعنی وہ سب کچھ جو زمین میں ہے، اس حالت میں کہ وہ سب جمع ہے اور تمہارے لیے ہی ہے)۔یہ آیت اللہ تعالیٰ کی بے پناہ نعمتوں کو اجاگر کرتی ہے جو اس نے انسان کے لیے زمین میں پیدا کی ہیں، اور یہ نعمتیں نہ صرف دنیوی زندگی کا سہارا ہیں بلکہ آخرت کی تیاری کے لیے بھی رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔

اللہ کا آسمان کی طرف متوجہ ہونا

ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ قصد إليها بإرادته، من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء. وأصل الاستواء طلب السواء، وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء، ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام وقيل استوى أي :استولى ومَلَكَ، قال:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ على العِرَاق ... مِنْ غَيرِ سَيْفٍ ودَمٍ مُهْرَاقِ

والأول أوفق للأصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالفاء، والمراد بالسماء هذه الأجرام العلوية، أو جهات العلو، وثُمَّ لعله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الأرض كقوله تعالى :ثُمَّ كانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا لا للتراخي في الوقت، فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى :وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها فإنه يدل على تأخر دحو الأرض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها، إلا أن تستأنف بدحاها مقدراً لنصب الأرض فعلاً آخر دل عليه أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً مثل تعرف الأرض وتدبر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر.

ترجمہ؛

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ (پھر اس نے آسمان کی طرف رخ کیا)، یعنی اس نے اپنے ارادہ سے اس کی طرف قصد کیا۔ یہ عربوں کے اس قول سے ہے :"وہ اس کی طرف سیدھے تیر کی طرح متوجہ ہوا" جب وہ سیدھا اسی کا قصد کرے، کسی اور چیز پر مائل ہوئے بغیر۔اور الِاسْتِوَاءُ کی اصل سواء (برابری) کا طلب کرنا ہے۔اور اس کا اطلاق اعتدال (سیدھا ہونا) پر اس لیے ہوتا ہے کہ اس میں اجزاء کو برابر رکھنا شامل ہے۔اور (اللہ کے حق میں) اس (اعتدال) پر اسے محمول کرنا ممکن نہیں، کیونکہ یہ جسموں کی خصوصیات میں سے ہے۔اور کہا گیا ہے : اِسْتَوَىٰ کا معنی ہے اِسْتَوْلَىٰ (غالب آگیا) اور مَلَکَ (مالک ہو گیا/حکومت کرنے لگا)۔ شاعر نے کہا :"بیشک بشر عراق پر غالب آگیا... بغیر تلوار کے اور بہائے ہوئے خون کے"۔اور پہلا معنی (یعنی قصد کیا) اصل معنی (سیدھا ہونا)، اس حرف جر (إِلَىٰ) جو ساتھ آیا ہے، اور اس کے بعد فاء (ف) کے ساتھ مرتب ہونے والی التَّسوِيَة (درست کرنا/بنانا) کے زیادہ موافق ہے۔اور السَّمَاءِ (آسمان) سے مراد یہ اوپر والے اجرام (ستارے، سیارے وغیرہ) ہیں، یا اوپر کی جہات (سمتیں) ہیں۔اور ثُمَّ (پھر) شاید دونوں تخلیقات (زمین اور آسمان) کے درمیان فرق، اور آسمان کی تخلیق کی فضیلت زمین کی تخلیق پر بیان کرنے کے لیے ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"ثُمَّ كَانَ مِنَ

الّذِینَ آمَنُوا" (پھر وہ ان لوگوں میں سے ہو گیا جو ایمان لائے - سورۃ البلد آیت ١٧)' جہاں ثُمَّ رتبہ بدلنے کے لیے ہے نہ کہ وقت میں تاخیر کے لیے۔ کیونکہ (اگر ثُمَّ سے وقت میں تاخیر مراد لیں) تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر معنی کے خلاف ہو گا: وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا (اور اس (آسمان) کے بعد زمین کو پھیلایا - سورۃ النازعات آیت ٣٠)۔ پس بیشک یہ (آیت النازعات) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کا پھیلانا (دحو)' جو کہ زمین میں موجود چیزوں کی تخلیق سے پہلے ہوا' آسمان کی تخلیق اور اسے درست کرنے کے بعد ہوا۔ مگر یہ کہ "وَدَحَاهَا" کو نیا جملہ مانا جائے' اور "الْأَرْضَ" کے نصب کے لیے ایک دوسرا فعل مقدر مانا جائے جس پر "أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا" (کیا تم زیادہ سخت مخلوق ہو؟) دلالت کر رہا ہو' جیسے "زمین کو پہچاننے" یا "اس کے معاملے کو بعد میں منظم کرنے" جیسا فعل مقدر ہو' لیکن یہ ظاہر معنی کے خلاف ہے۔

تشریح:

"ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ" کی تفسیر اور "اسْتَوَىٰ" کے معانی

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ" (پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس جملے میں موجود "استویٰ" کے لغوی معنی' اس کے مجازی اور کلامی مفاہیم' اور "ثُمَّ" (پھر) کے استعمال میں پنہاں حکمت پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں' جو اللہ تعالیٰ کی صفتِ استواء اور تخلیقِ کائنات کے مراحل کو واضح کرتی ہے۔

"اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ" کا لغوی اور مجازی مفہوم

مصنفؒ فرماتے ہیں: "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ قصد إليها بإرادته، من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء۔" یعنی: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ کا معنی ہے کہ "اس (اللہ) نے اپنے ارادے سے آسمان کا قصد کیا (اس کی طرف متوجہ ہوا)۔" یہ اس قول سے ماخوذ ہے کہ 'استوى إليه كالسهم المرسل' (وہ اس کی طرف سیدھے تیر کی طرح متوجہ ہوا)' جب کوئی کسی چیز کا سیدھا ارادہ کرے بغیر کسی رکاوٹ کے۔

وضاحتِ لغوی:

"استواء" کا لغوی معنی "سیدھا ہونا" یا "برابر ہونا" ہے۔ یہاں مصنفؒ نے "استوی إلی" کا معنی "قصد کرنا" یا "متوجہ ہونا" بیان کیا ہے' جس میں یہ کنایہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور اس کی طرف توجہ فرمائی۔ یہ ایسا ارادہ ہوتا ہے جس میں کوئی کمی نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی اور چیز اس سے مانع ہوتی ہے۔

"وأصل الاستواء طلب السواء، وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء، ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام۔

""اور 'استواء' کی اصل 'السواء' (برابری' یکسانی) کا طلب کرنا ہے۔ اور اس کا 'اعتدال' (توازن) پر اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ اس میں اجزاء کے مقام کو برابر کرنا شامل ہوتا ہے۔"" اور (یہاں) اسے (استواء کو) 'اعتدال' کے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ یہ (اعتدال) اجسام کی خصوصیات میں سے ہے۔" (یعنی' اللہ تعالیٰ کے لیے "اعتدال" یا "برابری" کا لفظ اس طرح استعمال نہیں ہو سکتا جیسے انسانوں کے لیے ہوتا ہے' کیونکہ اللہ جسم نہیں ہے۔ اس لیے یہاں کوئی ایسا معنی مراد لینا ہو گا جو اللہ کی شان کے لائق ہو۔)

"استوی" بمعنی "استولی" (غالب آجانا) اور شعری دلیل

مصنفؒ "استواء" کے ایک اور مشہور معنی کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو متقدمینِ سلف سے بھی منقول ہے: "وقیل استوی ای استولی وملک" قال:" "اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ 'اسْتَوٰی' کا معنی 'اِسْتَوْلٰی' (غالب آگیا، قبضہ کر لیا) اور 'مَلَکَ' (مالک ہو گیا) ہے۔"اس کی تائید میں ایک شاعر نے کہا ہے:

قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

شعر کی تشریح:

یہ شعر کسی حکمران بشر کی تعریف میں ہے، جس نے عراق پر بغیر کسی جنگ اور خونریزی کے قبضہ کر لیا۔"بشر نے یقیناً عراق پر قبضہ کر لیا (اِسْتَوٰی عَلَى الْعِرَاقِ)... بغیر کسی تلوار کے اور بغیر کسی بہائے گئے خون کے۔" "اِسْتَوٰی عَلَى الْعِرَاقِ" : یہاں "اِسْتَوٰی عَلٰی" کا معنی واضح طور پر "اِسْتَوْلٰی عَلٰی" (پر قبضہ کر لینا، غالب آجانا) ہے۔ یہ نہیں کہ وہ عراق پر سیدھا ہوا یا اس کے برابر ہوا۔ شاعر اس بات پر زور دے رہا ہے کہ بشر نے یہ فتح بغیر کسی جنگی طاقت یا خونریزی کے حاصل کی۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں فعل "اِسْتَوٰی" جب "عَلٰی" کے ساتھ استعمال ہو تو اس کا ایک عام اور فصیح معنی "اِسْتَوْلٰی" (غالب آجانا، قبضہ کر لینا) بھی ہوتا ہے۔ یہ شعری دلیل اس تفسیر کی تائید کرتی ہے جو آیت (ثُمَّ اسْتَوٰی إِلَى السَّمَاءِ) میں "استواء" کو "استولی" کے معنی پر محمول کرتی ہے۔

راجح معنی :

والأول أوفق للأصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالفاء، والمراد بالسماء هذه الأجرام العلوية، أو جهات العلو،

پہلا معنی (قصد کرنا/متوجہ ہونا)؛

اصل لغوی معنی، جس صلے (إلی) کے ساتھ فعل آیا ہے، اور "فا" (فَسَوَّاهُنَّ) کے ذریعے اس پر مرتب ہونے والی تسویہ (برابری/درستی) کے زیادہ موافق ہے۔ (یعنی اللہ نے آسمان کا قصد کیا اور پھر انہیں درست کیا)۔

"سماء" سے مراد :

"سماء" سے مراد یا تو یہ بالائی اجرام فلکی ہیں، یا جہتِ علو (اوپر کی سمت) ہے۔'ثُمَّ'۔ترتیبِ معنوی، نہ کہ ترتیبِ زمانی

"ثُمَّ" کی حکمت :

اور "ثُمَّ" (پھر) کا لفظ غالباً دونوں مخلوقات (زمین و آسمان) کے درمیان تفاوت اور آسمان کی تخلیق کی فضیلت کو زمین کی تخلیق پر ظاہر کرنے کے لیے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا" (پھر وہ ایمان لانے والوں میں سے ہوا)۔ (یہاں "ثُمَّ" زمانی تاخیر کے بجائے مرتبہ اور اہمیت کے تفاوت کو بیان کر رہا ہے)۔

زمانی تاخیر کی نفی :

یہ وقت میں تاخیر کے لیے نہیں ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحَاهَا" (اور اس کے بعد زمین کو بچھایا) کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہے۔آیت کی وضاحت: یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کو بچھانے کا عمل، جو اس میں موجود اشیاء کی

تخلیق سے پہلے ہوا، آسمان کی تخلیق اور اس کی تسویہ (درستی) کے بعد ہوا۔

استثناء اور رد :

سوائے اس کے کہ "دحاہا" کو استیناف (نیا جملہ شروع کرنا) سمجھا جائے، اور "الأرض" کو کسی دوسرے فعل (جیسے "أأنتم أشد خلقا" سے مستنبط فعل "تعرفون الأرض وتدبرون أمرہا") کا مفعول سمجھا جائے، لیکن یہ ظاہر (آیت کے ظاہری مفہوم) کے خلاف ہے۔

سات آسمان اور اللہ کا علم محیط

فَسَوَّاهُنَّ عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والفطور. وهن ضمير السماء إن فسرت بالأجرام لأنه جمع. أو هو في معنى الجمع، وإلا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم: ربه رجلاً.

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ بدل أو تفسير. فإن قيل: أليس إن أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت: فيما ذكروه شكوك، وإن صح فليس في الآية نفي الزائد مع أنه إن ضم إليها العرش والكرسي لم يبق خلاف.

ترجمہ؛

فَسَوَّاهُنَّ (پھر اس نے انہیں درست کیا/بنانا)، یعنی اس نے انہیں متعدل بنایا اور انہیں پیدا کیا محفوظ حالت میں کجی اور شگافوں سے۔ اور هُنَّ (ان سب کو۔ ضمیر جمع مؤنث) ضمیر السَّمَاءِ کی طرف لوٹتی ہے، اگر اس سے اجرام (آسمانی اجسام) مراد ہوں، کیونکہ وہ جمع ہے۔ یا (السماء) بذات خود جمع کے معنی میں ہے۔ اور اگر ایسا نہیں تو یہ (هن) ایک مبہم (غیر واضح) ضمیر ہے، جسے اس کے بعد والا لفظ (سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) واضح کرتا ہے، جیسا کہ ان کا قول ہے: "رَبَّہُ رَجُلًا" (اس نے ایک آدمی حاصل کیا۔ یہاں ہ مبہم ہے)۔ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (سات آسمان)، یہ "هُنَّ" کا بدل ہے، یا اس کی تفسیر (وضاحت) ہے۔ پس اگر کہا جائے: کیا ایسا نہیں کہ ماہرین فلکیات (اصحاب الارصاد) نے نو فلک (مدار) ثابت کیے ہیں؟ میں نے کہا: جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے اس میں شک و شبہات ہیں۔ اور اگر وہ (بات) صحیح بھی ہو، تو آیت میں زیادہ تعداد کی نفی نہیں ہے۔ مزید برآں، اگر اس میں عرش اور کرسی کو بھی شامل کر لیا جائے، تو کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا (یعنی سات آسمان + عرش + کرسی = نو یا اس سے زیادہ ہو سکتے ہیں جو آسمانی جہات ہیں)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" (پھر اس نے انہیں سات آسمان بنایا/درست کیا) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ "فسوّاہنّ" میں "هُنَّ" کی ضمیر کے مرجع، سات آسمانوں کی تعداد اور اس کے علمِ فلکیات سے تعلق پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔

'فَسَوَّاهُنَّ' ۔ درستی اور کمالِ تخلیق؛

فَسَوَّاهُنَّ عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والفطور۔ وهن ضمير السماء إن فسرت بالأجرام لأنه جمع. أو هو في معنى الجمع، وإلا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم: ربه رجلاً۔

"فَسَوَّاهُنَّ" (پھر اس نے انہیں درست کیا/بنایا): اس کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عدل و توازن بخشا اور انہیں اس طرح پیدا کیا کہ وہ کجی (عوج) اور شگاف (فطور) سے محفوظ ہیں۔

"هُنَّ" کی ضمیر کا مرجع:

یہ ضمیر "سماء" (آسمان) کی طرف لوٹتی ہے، بشرطیکہ "سماء" سے مراد اجرامِ فلکی (آسمانی اجسام) ہوں، کیونکہ یہ جمع (بہت سے) ہیں۔ یا یہ ضمیر "جمع کے معنی میں" ہے (یعنی "سماء" اگرچہ لفظاً واحد ہے، لیکن معنیً جمع ہے)۔ ورنہ یہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر بعد میں آنے والا لفظ (سبع سمٰوات) کرتا ہے، جیسا کہ عربی محاورے میں کہا جاتا ہے: "ربّہ رجلًا" (اس نے اسے مرد بنایا)، حالانکہ "ربّہ" کا ضمیر مبہم ہے اور "رجلًا" اس کی تفسیر کر رہا ہے۔

'سَبْعَ سَمَاوَاتٍ' - تعداد اور علمِ فلکیات سے تعلق:

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ بدل أو تفسير. فإن قيل: أليس إن أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك؟ قلت: فيما ذكروه شكوك، وإن صح فليس في الآية نفي الزائد مع أنه إن ضم إليها العرش والكرسي لم يبق خلاف.

"سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" (سات آسمان): یہ یا تو "هُنَّ" کی ضمیر سے بدل ہے، یا "سَوّاهُنَّ" کی تفسیر ہے۔

علمِ فلکیات سے سوال وجواب:

سوال:

اگر کوئی کہے کہ: "کیا ایسا نہیں ہے کہ ماہرینِ فلکیات (اصحاب الأرصاد) نے نو (9) افلاک ثابت کیے ہیں؟" (یعنی قرآن نے سات آسمان کہے ہیں جبکہ سائنس نو کہتی ہے)۔

جواب:

میں کہتا ہوں کہ: جو کچھ انہوں نے (ماہرینِ فلکیات) ذکر کیا ہے، اس میں شک و شبہات ہیں۔ اور اگر یہ بات صحیح ثابت بھی ہو جائے، تو اس آیت میں زائد (سات سے زیادہ آسمانوں) کی نفی نہیں ہے۔ (یعنی آیت یہ نہیں کہتی کہ سات سے زیادہ نہیں ہیں، بلکہ صرف سات کا ذکر کر رہی ہے)۔ مزید برآں، اگر (ان سات آسمانوں میں) عرش اور کرسی کو بھی شامل کر لیا جائے تو کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ (یعنی ممکن ہے کہ سات آسمان، عرش اور کرسی کو ملا کر نو کی تعداد مکمل ہو)۔

اللہ کا علمِ کلی اور اس کی حکمت

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فيه تعليل كأنه قال: ولكونه عالماً بكنه الأشياء كلها، خلق ما خلق على هذا النمط الأكمل والوجه الأنفع، واستدلال بأن من كان فعله على هذا النسق العجيب، والترتيب الأنيق كان عليماً، فإن إتقان الأفعال وإحكامها وتخصيصها بالوجه الأحسن الأنفع، لا يتصور إلا من عالم حكيم رحيم، وإزاحة لما يختلج في صدورهم من أن الأبدان بعد ما تبددت، وتفتتت أجزاؤها، واتصلت بما يشاكلها، كيف تجمع أجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شيء منها، ولا ينضم إليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان، ونظيره قوله تعالى: وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

ترجمہ:

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (اور وہ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے)، اس میں تعلیل (وجہ بیان کرنا) ہے۔ گویا اس نے فرمایا: اور چونکہ وہ تمام چیزوں کی حقیقت کو جاننے والا ہے، اسی لیے اس نے جو کچھ پیدا کیا ہے وہ اس کامل ترین نمونے اور سب سے زیادہ نفع بخش طریقے پر پیدا کیا۔ اور یہ (ذکرِ علم) ایک استدلال (دلیل) بھی ہے کہ جس کا فعل اس عجیب نظام اور عمدہ ترتیب پر ہو، وہ یقیناً جاننے والا (علیماً) ہوتا

ہے۔ پس بیشک افعال کا درست کرنا، پختہ کرنا، اور انہیں سب سے اچھے اور نفع بخش طریقے سے خاص کرنا، کسی جاننے والے، حکمت والے، رحم والے (ہستی) کے سوا متصور نہیں۔اور یہ (ذکرِ علم) ان شکوک و شبہات کو دور کرنا بھی ہے جو لوگوں کے دلوں میں خلش پیدا کر سکتے ہیں کہ اجسام منتشر ہونے، ان کے اجزاء بکھر کر اپنے جیسے چیزوں سے مل جانے کے بعد، ہر جسم کے اجزاء کو دوسری بار کیسے جمع کیا جائے گا، اس طرح کہ کوئی چیز پیچھے نہ رہ جائے، اور کوئی ایسی چیز شامل نہ ہو جو اس کے ساتھ نہ تھی، پس اسے ویسا ہی دوبارہ بنا دیا جائے جیسا وہ تھا۔اور اس کی نظیر (اسی دلیل کی طرح) اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اور وہ ہر تخلیق کو خوب جاننے والا ہے" (سورۃ یٰس آیت ۷۹)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت: "وَہُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" (اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس جملے کو سابقہ آیات میں بیان کردہ تخلیقِ کائنات اور حیات و موت کے مراحل کے لیے علت (سبب) قرار دیتے ہیں، اور اس میں موجود دلیلِ علمی پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی حکمت، قدرت اور اس کے علمِ مطلق کو ثابت کرتی ہے۔

'وَہُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ'۔ تخلیق کا سبب اور علمِ مطلق کا برہان:

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فيه تعليل كأنه قال: ولكونه عالماً بكنه الأشياء كلها.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَہُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" (اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے) اس میں ایک تعلیل (سبب بیان کرنا) ہے۔گویا اس نے فرمایا ہے کہ: "چونکہ وہ تمام اشیاء کی حقیقت (کنہ) کو جاننے والا ہے، اس لیے اس نے جو کچھ بھی پیدا کیا، اسے اس کامل ترین انداز (نمط الاکمل) اور سب سے زیادہ نفع بخش صورت (وجہ الانفع) پر پیدا کیا"۔یہ جملہ اس بات پر استدلال (دلیل) بھی ہے کہ: "جس کا فعل اس قدر عجیب و غریب ترتیب اور عمدہ نظام پر مبنی ہو، تو وہ یقیناً علیم (سب کچھ جاننے والا) ہی ہوگا"۔کیونکہ افعال کا اتقان (کمال)، ان کا احکام (مضبوطی)، اور انہیں بہترین اور سب سے زیادہ نفع بخش طریقے سے خاص کرنا، ایک ایسے ذات کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا جو "علیم (سب کچھ جاننے والا)، حکیم (حکمت والا) اور رحیم (بے حد مہربان) ہو"۔

قیامت میں اجزاء کے جمع ہونے پر شک کا ازالہ:

وإزاحة لما يختلج في صدورهم من أن الأبدان بعد ما تبددت، وتفتتت أجزاؤها، واتصلت بما يشاكلها، كيف تجمع أجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شيء منها، ولا ينضم إليها مالم يكن معها فيعاد منها كما كان، ونظيره قوله تعالى: وَہُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌ۔

شکوک و شبہات کا ازالہ: یہ (آیت) اس شک کو بھی دور کرتی ہے جو لوگوں کے دلوں میں خلجان پیدا کرتا ہے کہ: "جب اجسام مرنے کے بعد بکھر جائیں گے، ان کے اجزاء ریزہ ریزہ ہو جائیں گے، اور وہ اپنے مماثل (دوسرے اجزاء) سے مل جائیں گے، تو ہر بدن کے اجزاء کو دوبارہ کیسے جمع کیا جائے گا؟ اس طرح کہ نہ کوئی جزو اس سے بھٹکے اور نہ کوئی ایسی چیز اس میں شامل ہو جو پہلے اس میں نہیں تھی، تاکہ اسے دوبارہ ویسا ہی بنایا جا سکے جیسا وہ پہلے تھا"۔اللہ کے علم کی وسعت: اللہ تعالیٰ کے "بکل شیءٍ علیم" ہونے کا بیان اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ہر ذرے کو جانتا ہے اور اسے دوبارہ جمع کرنے پر قادر ہے۔اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَہُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیْمٌ" (اور وہ ہر مخلوق کو جاننے والا ہے)۔

حشر کی صحت اور قرآنی برہان

واعلم أن صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات، وقد برهن عليها في هاتين الآيتين: أما الأولى فهي: أن مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة وأشار إلى البرهان عليها بقوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ فإن تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بذاتها، وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير. وأما الثانية والثالثة: فإنه عز وجل عالم بها وبمواقعها، قادر على جمعها وإحيائها، وأشار إلى وجه إثباتهما بأنه تعالى قادر على إبدائها وإبداء ما هو أعظم خلقاً وأعجب صنعاً فكان أقدر على إعادتهم وإحيائهم، وأنه تعالى خلق ما خلق خلقاً مستوياً محكماً من غير تفاوت واختلال مراعي فيه مصالحهم وسد حاجاتهم.

وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته. وقد سَكَّنَ نافع وأبو عمرو والكسائي: الهاء من نحو فهو وهو تشبيهاً له بعضد.

ترجمہ؛

اور جان لو کہ حشر (دوبارہ زندہ ہو کر جمع ہونا) کا درست ہونا تین مقدمات پر مبنی ہے۔ اور ان دونوں آیتوں (البقرہ ۲۸، ۲۹) میں ان مقدمات کے دلائل بیان کیے گئے ہیں۔ پس پہلا مقدمہ یہ ہے: کہ اجسام (جسموں) کا مواد جمع ہونے اور زندگی قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور اس (مقدمہ) پر دلیل کی طرف اپنے قول "وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ" (اور تم مردہ تھے، پس اس نے تمہیں زندہ کیا، پھر وہ تمہیں موت دے گا) کے ذریعے اشارہ کیا۔ پس بیشک ان (مواد) پر علیحدہ ہونے اور جمع ہونے، اور موت اور زندگی کے پے در پے آنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ (مواد) بذاتِ خود ان کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور جو چیز بذاتِ خود کسی صلاحیت کو رکھتی ہو، وہ اس صلاحیت کے زائل ہونے یا تبدیل ہونے سے انکار کرتی ہے (یعنی وہ صلاحیت ختم نہیں ہو سکتی)۔ اور جہاں تک دوسرے اور تیسرے مقدمے کا تعلق ہے: تو وہ یہ ہیں کہ بیشک اللہ عزوجل ان (اجسام کے مواد) کو اور ان کے مقامات کو خوب جاننے والا ہے، اور انہیں جمع کرنے اور زندہ کرنے پر کامل قدرت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں (علم و قدرت) کو ثابت کرنے کے طریقے کی طرف اس بات سے اشارہ کیا کہ بیشک اللہ تعالیٰ ان (مواد) کو پہلی بار پیدا کرنے پر قادر ہے، اور اس چیز کو پیدا کرنے پر قادر ہے جو تخلیق میں عظیم تر اور بناوٹ میں زیادہ عجیب (جیسے آسمان) ہے۔ پس وہ انہیں دوبارہ پیدا کرنے اور زندہ کرنے پر زیادہ قادر ہوا۔ اور یہ کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا اسے کامل، پختہ تخلیق کے طور پر پیدا کیا، بغیر کسی تفاوت (فرق) اور اختلال (خرابی) کے، اس میں ان (بندوں) کے مصالح کی رعایت رکھتے ہوئے اور ان کی حاجات کو پورا کرتے ہوئے۔ اور یہ (کامل تخلیق) اس کے علم کی انتہا اور اس کی حکمت کے کمال پر دلیل ہے۔ بلند ہے اس کی قدرت اور دقیق ہے اس کی حکمت۔ اور بیشک نافع، ابو عمرو اور کسائی (قراء) نے نحو "فَهْوَ" اور "هْوَ" میں ہاء کو ساکن پڑھا ہے (یعنی فَهْوَ، هْوَ)، اسے عَضُد (کلائی سے کہنی تک کا بازو) سے تشبیہ دیتے ہوئے (جہاں پہلے حرف پر پیش اور دوسرے پر سکون ہے)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں قیامت کے دن حشر (دوبارہ زندہ کیے جانے) کی صحت کو تین بنیادی مقدمات پر مبنی قرار دیتے ہیں، اور وضاحت کرتے ہیں کہ قرآن کی سابقہ آیات میں کس طرح ان مقدمات کو برہان (دلیل) کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔

مقدمہ اول: مادہ کا قابلِ حیات ہونا؛

واعلم أن صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات، وقد برهن عليها في هاتين الآيتين :أما الأولى فهي :أن مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جان لو کہ حشر کی صحت تین مقدمات پر مبنی ہے' اور قرآن نے ان دو آیات (وكنتم أمواتاً فأحيا كم... اور هو الذي خلق لكم ما في الأرض...) میں ان پر برہان قائم کیا ہے۔پہلا مقدمہ :یہ ہے کہ اجسام کا مادہ (مواد الأبدان) جمع ہونے اور زندگی قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔قرآن نے اس پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا :"وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ" (تم مردہ تھے تو اس نے تمہیں زندہ کیا' پھر وہ تمہیں موت دے گا)۔چونکہ یہ اجسام بار بار بکھرنے (افتراق) اور جمع ہونے (اجتماع)' اور موت وحیات کے عمل سے گزرتے رہتے ہیں' اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذات میں ان چیزوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔اور جو چیز اپنی ذات میں کسی چیز کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو' وہ زائل ہونے اور بدلنے سے انکار کرتی ہے (یعنی اس کی بنیادی صلاحیت ختم نہیں ہوتی)۔

مقدمہ دوم وسوم :اللہ کا علمِ کامل اور قدرتِ مطلقہ؛

وأما الثانية والثالثة :فإنه عز وجل عالم بها وبمواقعها، قادر على جمعها وإحيائها، وأشار إلى وجه إثباتهما بأنه تعالى قادر على إبدائها وإبداء ما هو أعظم خلقاً وأعجب صنعاً فكان أقدر على إعادتهم وإحيائهم.۔

دوسرا اور تیسرا مقدمہ :یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان (اجزاء) کو اور ان کے ٹھکانوں کو جاننے والا ہے' اور انہیں دوبارہ جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر ہے۔قرآن نے ان دونوں کو ثابت کرنے کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ :اللہ تعالیٰ ان (انسانوں) کو پہلی بار پیدا کرنے پر قادر ہے' اور اس سے بھی بڑی اور عجیب چیزوں کو پیدا کرنے پر قادر ہے (جیسے زمین وآسمان کی تخلیق)۔تو وہ ان (انسانوں) کو دوبارہ پیدا کرنے اور زندہ کرنے پر بدرجہ اولیٰ قادر ہے۔اور اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا' اسے اس طرح پیدا کیا کہ وہ مکمل' پختہ اور بغیر کسی تفاوت اور خلل کے ہے' اور اس میں انسانوں کے مصالح (فوائد) اور ان کی ضروریات کو پورا کیا گیا ہے۔

علم وحکمت کا کمال اور قراءت کا ایک پہلو؛

وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته. وقد سَكَّنَ نافع وأبو عمرو والكسائي :الهاء من نحو فهو وهو تشبيهاً له بعضد۔

علم وحکمت کی دلیل :

یہ (کائنات کی کامل اور منظّم تخلیق) اللہ کے علم کی انتہا (تناہی)' اس کی حکمت کے کمال (کمال حکمتہ)' اور اس کی عظمتِ قدرت (جلت قدرتہ) وحکمتِ دقیق (دقت حکمتہ) کی دلیل ہے۔

قراءت :

امام نافع' ابو عمرو' اور کسائی نے "فَهْوَ" (پس وہ) اور "وَهْوَ" (اور وہ) جیسے الفاظ میں "ہاء" کو ساکن (جزم کے ساتھ) پڑھا ہے' اسے (ساکن) "عَضْد" (بازو) کے لفظ سے تشبیہ دیتے ہوئے (جس میں ضاد ساکن ہوتا ہے)۔

[سورة البقرة (2) :آية 30]

تخلیقِ آدم اور عہدِ خلافت :تیسری نعمت

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون (30)

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم، فإن خلق آدم وإكرامه وتفضيله على ملائكته بأن أمرهم بالسجود له، إنعام يعم ذريته. وإذ: ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى، كما وضع إذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أخرى، ولذلك يجب إضافتهما إلى الجمل كحيث في المكان، وبنيتا تشبيها لهما بالموصولات، واستعملتا للتعليل والمجازاة، ومحلهما النصب أبدا بالظرفية فإنهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه، وأما قوله تعالى: واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف ونحوه، فعلى تأويل: اذكر الحادث إذ كان كذا، فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه، وعامله في الآية قالوا، أو أذكر على التأويل المذكور لأنه جاء معمولا له صريحا في القرآن كثيرا، أو مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة، مثل وبدأ خلقكم إذ قال، وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة في حكم الصلة. وعن معمر أنه مزيد.

ترجمہ:

وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً (اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا بیشک میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں)' یہ تیسری نعمت کا شمار ہے جو تمام انسانوں پر عام ہے۔ پس بیشک آدم علیہ السلام کی تخلیق' ان کی عزت افزائی' اور فرشتوں پر ان کی فضیلت اس طرح کہ فرشتوں کو ان کے لیے سجدہ کرنے کا حکم دیا' یہ سب ایسا احسان ہے جو ان کی ذریت (اولاد) پر بھی عام ہے۔ اور إِذْ (جب): یہ زمانہ کے لیے ظرف ہے' جسے ایسے ماضی کے زمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں ایک اور واقعہ پیش آیا ہو۔ جیسا کہ إِذَا (جب) کو ایسے مستقبل کے زمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں ایک اور واقعہ پیش آئے گا۔ اور اسی لیے ان دونوں (إِذْ اور إِذَا) کو جملوں کی طرف مضاف کرنا واجب ہے' جیسا کہ حَیْثُ (جہاں) مکان کے لیے ہے۔ اور یہ دونوں (إِذْ اور إِذَا) موصولات (اسم موصول) سے مشابہ ہونے کی بنا پر مبنی (غیر متغیر) ہیں۔ اور یہ تعلیل (وجہ بیان کرنے) اور مجازات (بدلہ / شرط) کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ اور ان کا محل ہمیشہ ظرف ہونے کی بنا پر نصب میں ہے۔ پس بیشک یہ انہی ظروف میں سے ہیں جو غیر متصرف ہیں (یعنی ان کی حالت نہیں بدلتی) جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ اور جہاں تک اللہ تعالیٰ کے قول "وَاذْکُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَہُ بِالْأَحْقَافِ" (اور عاد کے بھائی (ہود) کو یاد کرو' جب اس نے اپنی قوم کو احقاف میں ڈرایا - سورۃ الاحقاف آیت ۲۱) اور اس جیسی آیات کا تعلق ہے' تو یہ اس تاویل پر مبنی ہے: "اس واقعہ کو یاد کرو' جب ایسا تھا"۔ پس واقعہ (لفظ) محذوف ہے' اور ظرف (إِذْ) کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا (پس إِذْ مفعول بہ کے طور پر منصوب ہے)۔ اور زیر بحث آیت (البقرہ ۳۰) میں "إِذْ" کا عامل (جس فعل سے یہ متعلق ہے) یا تو (آیت میں آگے آنے والا فعل) "قَالُوا" ہے' یا (مقدر فعل) "أُذْکُرْ" (یاد کرو) ہے' اسی مذکورہ تاویل کی بنا پر' کیونکہ یہ (اذکر اذ) قرآن میں صریحاً بہت زیادہ معمول (مفعول) کے طور پر آیا ہے۔ یا (عامل) کوئی محذوف فعل ہے جس پر پچھلی آیت کا مضمون دلالت کر رہا ہے' جیسے "وبدأ خلقکم إذ قال" (اور اس نے تمہاری تخلیق شروع کی جب کہا۔۔۔)۔ اور اس صورت میں (جب محذوف فعل عامل ہو)' تو پورا جملہ "وَإِذْ قَالَ۔۔۔" "خَلَقَ لَکُمْ" (جس نے تمہارے لیے پیدا کیا - آیت ۲۹ میں) پر معطوف ہے اور صلہ (اسم موصول الذی کا صلہ) کے حکم میں داخل ہے۔ اور معمر (نحوی) سے روایت ہے کہ "إِذْ" یہاں زائد ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں سورۃ البقرہ کی آیت : "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (اور جب آپ کے رب نے فرشتوں سے کہا : یقیناً میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت کو اللہ کی تیسری نعمت قرار دیتے ہیں جو تمام انسانوں کے لیے عام ہے، کیونکہ آدمؑ کی تخلیق، ان کا اکرام اور فرشتوں پر ان کی فضیلت کا حکم، ان کی تمام ذریت (اولاد) کے لیے انعام ہے۔ مصنفؒ اس کے بعد "إِذْ" (جب) کے نحوی پہلوؤں، اس کے استعمال، اور اس کے عامل (کس فعل سے متعلق ہے) پر گہرائی سے روشنی ڈالتے ہیں۔

"إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" - ایک عمومی نعمت کا بیان؛

تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم، فإن خلق آدم وإكرامه وتفضيله على ملائكته بأن أمرهم بالسجود له، إنعام يعم ذريته۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت ایک تیسری نعمت کا شمار ہے جو تمام انسانوں کو عام ہے۔ کیونکہ آدمؑ کی تخلیق، ان کا اکرام (عزت دینا)، اور فرشتوں پر ان کی فضیلت (عظمت) اس طرح کہ اللہ نے انہیں (فرشتوں کو) آدمؑ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا، یہ سب درحقیقت ایک ایسا انعام ہے جو ان کی تمام ذریت (اولاد) پر محیط ہے۔

"إِذْ" کا نحوی استعمال اور اس کی خصوصیات؛

وإذ : ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى، كما وضع إذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أخرى

"إِذْ" (جب) : یہ ایسا ظرف (وقت کا ظرف) ہے جسے ایسے ماضی کے زمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں ایک نسبت (واقعہ) کے ساتھ دوسری نسبت (واقعہ) بھی واقع ہوئی ہو۔ اسی طرح "إذا" کو مستقبل کے زمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں ایک نسبت کے ساتھ دوسری نسبت بھی واقع ہوگی۔ اسی وجہ سے ان دونوں (إذ اور إذا) کو جملوں کی طرف مضاف کرنا ضروری ہے، جیسے مکانی ظرف "حیث" (جہاں) جملوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کو موصولات سے مشابہت کی بنا پر مبنی (غیر متغیر) بنایا گیا ہے۔ ان دونوں کو تعلیل (سبب بیان کرنے) اور مجازات (بدلہ / شرط و جزا) کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کا محلِ اعراب ہمیشہ ظرفیت کی وجہ سے نصب ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں ایسے ظروف ہیں جو غیر متصرف (اپنی حالت نہ بدلنے والے) ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

"إِذْ" کے عامل (جس فعل سے متعلق ہے) کی وضاحت؛

وأما قوله تعالى : واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف ونحوه، فعلى تأويل : اذكر الحادث إذ كان كذا، فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه، وعامله في الآية قالوا،

دوسری آیات میں "إِذْ" کا استعمال : اور اللہ تعالیٰ کا فرمان : "وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ" (اور عاد کے بھائی (ہود) کو یاد کرو جب اس نے اپنی قوم کو احقاف میں ڈرایا) اور اس جیسی دیگر آیات کا معنی یہ ہے : "اس واقعے کو یاد کرو جب ایسا ہوا"۔ تو یہاں "الحادث" (واقعہ) کو حذف کر دیا گیا اور ظرف (إذ) کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا۔

زیر بحث آیت میں "إِذْ" کا عامل :

اس (زیر بحث) آیت میں "إِذْ" کا عامل "قالوا" (انہوں نے کہا) ہے (یعنی وہ واقعہ یاد کرو جب انہوں نے کہا)۔ یا یہ "اُذْکُرْ" (یاد کرو) ہے اس تاویل پر جو ذکر کی گئی، کیونکہ یہ (اُذْکُرْ) قرآن میں بہت کثرت سے صراحتاً اس کا معمول (مفعول) بن کر آیا ہے۔ یا یہ ایک مضمر (چھپا ہوا فعل) ہے جس پر پچھلی آیت کا مفہوم دلالت کرتا ہے، جیسے: "وَبَدَأَ خَلْقَكُمْ إِذْ قَالَ" (اور اس نے تمہاری تخلیق کا آغاز کیا جب اس نے کہا)۔ اور اس صورت میں (یعنی جب عامل مضمر ہو)، تو یہ جملہ "خلق لكم" (تمہارے لیے پیدا کیا) پر معطوف ہے اور صلے (جملہ اسمیہ) کے حکم میں داخل ہے۔ وعن معمر أنه مزيد۔ اور معمر سے روایت ہے کہ یہ (إِذْ) زائد ہے (یعنی صرف تاکید کے لیے ہے اور اس کا کوئی خاص عامل نہیں)۔

فرشتے: حقیقت اور کردار

والملائكة جمع ملأك على الأصل كالشمائل جمع شمأل، والتاء لتأنيث الجمع، وهو مقلوب مألك من الألوكة وهي: الرسالة، لأنهم وسائط بين الله تعالى، وبين الناس، فهم رسل الله، أو كالرسل إليهم. واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة قائمة بأنفسها. فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك. وقالت طائفة من النصارى: هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان. وزعم الحكماء أنهم جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، منقسمة إلى قسمين: قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق جل جلاله والتنزه عن الاشتغال بغيره، كما وصفهم في محكم تنزيله فقال تعالى: يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وهم العليون والملائكة المقربون. وقسم يُدَبِّرُ الأمر مِنَ السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وهم المدبرات أمراً، فمنهم سماوية، ومنهم أرضية، على تفصيل أثبته في كتاب الطوالع.

والمقول لهم: الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص، وقيل ملائكة الأرض، وقيل إبليس ومن كان معه في محاربة الجن، فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها، فبعث إليهم إبليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال.

ترجمہ:

اور المَلَائِكَةُ (فرشتے) جمع ہے مَلْأَكٍ کی اصل پر، جیسے الشَّمَائِلُ جمع ہے شَمْأَلٍ کی۔ اور تاء (لفظ کے آخر میں) جمع کو مؤنث بنانے کے لیے ہے۔ اور یہ (مَلْأَک) مَأْلَکٍ کا مقلوب (حروف کی ترتیب بدلی ہوئی صورت) ہے، جو الْأَلُوكَةُ سے نکلا ہے، اور وہ ہے: الرِّسَالَةُ (پیغام)۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان وسائط (واسطے) ہیں، پس وہ اللہ کے رسول ہیں۔ یا (انبیائے کرام) کی طرف بھیجے گئے رسولوں کی مانند ہیں۔ اور عقلمندوں (اہل دانش) نے ان کی حقیقت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، باوجود اس کے کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ موجود ہستیاں ہیں جو بذاتِ خود قائم ہیں۔ پس اکثر مسلمانوں کا مسلک یہ ہے کہ وہ لطیف جسم ہیں جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں۔ اس پر وہ اس بات سے دلیل پکڑتے ہیں کہ رسول انہیں اسی طرح (مختلف شکلوں میں) دیکھتے تھے۔ اور عیسائیوں کے ایک گروہ نے کہا: وہ (فرشتے) جسموں سے جدا ہونے والی نیک انسانی روحیں ہیں۔ اور حکماء (فلاسفہ) نے دعویٰ کیا کہ وہ مجرد جوہر (ایسی ہستیاں جن کا تعلق مادے سے نہیں) ہیں جو حقیقت میں ناطِق (بولنے والی/عقلی) روحوں سے مختلف ہیں۔ یہ (حکماء کے نزدیک) دو قسموں میں منقسم ہیں: ایک قسم وہ ہے جن کا کام اللہ (حق) کی معرفت میں ڈوبا رہنا اور اس کے سوا کسی اور چیز میں مشغول

ہونے سے پاک رہنا ہے۔ جیسا کہ اس (اللہ) نے اپنے محکم (مضبوط) کلام میں ان کا وصف بیان کیا، پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وہ رات دن تسبیح کرتے رہتے ہیں اور سستی نہیں کرتے" (سورۃ الانبیاء آیت ۲۰)۔ اور یہی وہ علّیون (بلند ترین ہستیاں) اور مُقرّب فرشتے ہیں۔اور دوسری قسم وہ ہے جو آسمان سے زمین تک (اللہ کے) امر (حکم/معاملات) کی تدبیر کرتے ہیں، اس چیز پر جو قضاء (فیصلہ) کے طور پر سبقت لے گئی اور قلم الٰہی سے جاری ہو گئی۔ "وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جس چیز کا وہ انہیں حکم دیتا ہے اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے" (سورۃ التحریم آیت ٦)۔ اور یہی وہ مُدبِّراتُ اَمرًا (امور کی تدبیر کرنے والے) ہیں۔ پس ان میں سے بعض آسمانی ہیں اور بعض زمینی، اس تفصیل پر جو (مفسر) نے اپنی کتاب "الطوالع" میں ثابت کی ہے۔اور (آیت میں) جن سے خطاب کیا گیا ہے، وہ تمام فرشتے ہیں، لفظ (الملائکۃ) کی عمومیت کی وجہ سے اور کوئی خاص کرنے والی چیز (مخصص) نہ ہونے کی بنا پر۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) مراد زمین کے فرشتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے (ایک اور قول یہ ہے کہ) مراد ابلیس اور جو جنوں سے جنگ میں اس کے ساتھ تھے۔ پس بیشک اللہ تعالیٰ نے پہلے انہیں زمین میں بسایا، پس انہوں نے اس میں فساد پھیلایا۔ تو اس نے ان کی طرف ابلیس کو فرشتوں کے ایک لشکر کے ساتھ بھیجا، پس اس نے انہیں ہلاک کیا اور انہیں جزیروں اور پہاڑوں میں بکھیر دیا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں لفظ "المَلَائِكَة" (فرشتے) کی لغوی تحقیق، ان کی حقیقت کے بارے میں عقلمندوں کے مختلف اقوال، اور ان کی اقسام پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ فرشتے کیا ہیں اور ان کے کیا فرائض ہیں۔

"مَلَائِكَة" کی لغوی تحقیق اور اشتقاق:

وَالْمَلَائِكَةُ جَمْعُ مَلْأَكٍ عَلَى الْأَصْلِ كَالشَّمَائِلِ جَمْعِ شَمْأَلٍ، وَالتَّاءُ لِتَأْنِيثِ الْجَمْعِ، وَهُوَ مَقْلُوبُ مَأْلَكٍ مِنَ الْأَلُوكَةِ وَهِيَ: الرِّسَالَةُ، لِأَنَّهُمْ وَسَائِطُ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبَيْنَ النَّاسِ، فَهُمْ رُسُلُ اللَّهِ. أَوْ كَالرُّسُلِ إِلَيْهِمْ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "المَلَائِكَة" (فرشتے) اصل میں "مَلْأَک" کی جمع ہے، جیسے "شَمْأَل" کی جمع "شَمَائِل" ہے۔اور اس میں جو "تاء" ہے وہ جمع کی تانیث (مونث) کے لیے ہے۔ یہ لفظ "مَأْلَک" کا مقلوب (الٹا) ہے، جو "اَلْاُلُوکَة" سے ماخوذ ہے، اور "اَلْاُلُوکَة" کا معنی "رسالت" (پیغام رسانی) ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان واسطے ہوتے ہیں، لہٰذا وہ اللہ کے رسول ہیں۔ یا وہ ایسے ہیں جیسے اللہ کی طرف (لوگوں کی طرف) بھیجے ہوئے رسول۔

فرشتوں کی حقیقت کے بارے میں اقوال:

وَاخْتَلَفَ الْعُقَلَاءُ فِي حَقِيقَتِهِمْ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهَا ذَوَاتٌ مَوْجُودَةٌ قَائِمَةٌ بِأَنْفُسِهَا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عقلمندوں (مفکرین) نے ان (فرشتوں) کی حقیقت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، اس بات پر اتفاق کے باوجود کہ وہ موجود اور بالنفس ہستیاں ہیں۔

اَکثر المسلمین (اکثر مسلمان):

فَذَهَبَ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى أَنَّهَا أَجْسَامٌ لَطِيفَةٌ قَادِرَةٌ عَلَى التَّشَكُّلِ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ، مُسْتَدِلِّينَ بِأَنَّ الرُّسُلَ كَانُوا يَرَوْنَهُمْ كَذَلِكَ۔

اکثر مسلمانوں کا مذہب یہ ہے کہ فرشتے لطیف (باریک) اجسام ہیں جو مختلف شکلوں میں بدلنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ وہ اس بات سے

دلیل لیتے ہیں کہ رسولوں نے انہیں اسی طرح (مختلف اشکال میں) دیکھا ہے۔

طائفۃ من النصاری (نصاریٰ کی ایک جماعت):

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ النَّصَارَى :هِيَ النُّفُوسُ الْفَاضِلَةُ الْبَشَرِيَّةُ الْمُفَارِقَةُ لِلأَبْدَانِ۔

نصاریٰ کی ایک جماعت نے کہا :وہ (فرشتے) نیک بشری روحیں ہیں جو اجسام سے جدا ہو چکی ہیں۔

الحکماء (فلاسفہ):

وَزَعَمَ الْحُكَمَاءُ أَنَّهُمْ جَوَاهِرُ مُجَرَّدَةٌ مُخَالِفَةٌ لِلنُّفُوسِ النَّاطِقَةِ فِي الْحَقِيقَةِ، مُنْقَسِمَةٌ إِلَى قِسْمَيْنِ۔

اور فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ وہ مجرد (غیر مادی) جوہر ہیں جو حقیقت میں ناطق (بولنے والی) روحوں سے مختلف ہیں۔ وہ دو اقسام میں منقسم ہیں۔فرشتوں کی اقسام (فلاسفہ کے نزدیک)

قسم الاستغراق (حق کی معرفت میں مستغرق):

قِسْمٌ شَأْنُهُمُ الِاسْتِغْرَاقُ فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ وَالتَّنَزُّهُ عَنِ الِاشْتِغَالِ بِغَيْرِهِ، كَمَا وَصَفَهُمْ فِي مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ فَقَالَ تَعَالَى :"يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ" وَهُمُ الْعِلِّيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ۔

ایک قسم وہ ہے جن کا کام حق تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق رہنا اور اس کے علاوہ کسی اور چیز میں مشغول ہونے سے پاک رہنا ہے۔ جیسا کہ اللہ نے اپنی محکم کتاب میں ان کی صفت بیان فرمائی :"وہ رات دن تسبیح کرتے ہیں اور تھکتے نہیں"۔ یہ "علّیون" (اعلیٰ مقام والے) اور "مقرب فرشتے" ہیں۔

قسم التدبیر (امور کائنات کا انتظام کرنے والے):

وَقِسْمٌ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ عَلَى مَا سَبَقَ بِهِ الْقَضَاءُ وَجَرَى بِهِ الْقَلَمُ الْإِلَهِيُّ "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" وَهُمُ الْمُدَبِّرَاتُ أَمْرًا، فَمِنْهُمْ سَمَاوِيَّةٌ، وَمِنْهُمْ أَرْضِيَّةٌ، عَلَى تَفْصِيلٍ أَثْبَتَهُ فِي كِتَابِ الطَّوَالِعِ۔

دوسری قسم وہ ہے جو آسمان سے زمین تک (اللہ کے) امر کا انتظام کرتے ہیں' اس کے مطابق جو قضا پہلے سے گزر چکی ہے اور جس کے مطابق قلمِ الٰہی جاری ہو چکا ہے۔ "وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو انہیں حکم دیتا ہے اور وہی کرتے ہیں جو انہیں حکم دیا جاتا ہے"۔ اور یہی "المدبرات أمرا" (امور کا انتظام کرنے والے) ہیں۔ ان میں سے کچھ آسمانی (سماویہ) ہیں اور کچھ زمینی (ارضیہ)' اس تفصیل کے ساتھ جو میں نے اپنی کتاب "الطوالع" میں ثابت کی ہے۔

"المقول لہم الملائکۃ" -خطاب کس کو تھا؟

وَالْمَقُولُ لَهُمْ :الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ لِعُمُومِ اللَّفْظِ وَعَدَمِ الْمُخَصِّصِ،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جن سے (خلافتِ آدم کے بارے میں) یہ بات کہی گئی تھی' وہ تمام فرشتے تھے' کیونکہ لفظ عام ہے اور کوئی مخصص (خاص کرنے والا) موجود نہیں ہے۔

وَقِيلَ مَلَائِكَةُ الْأَرْضِ،

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ زمین کے فرشتے تھے۔

وَقِيلَ إِبْلِيسُ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ فِي مُحَارَبَةِ الْجِنِّ، فَإِنَّهُ تَعَالَى أَسْكَنَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَوَّلًا فَأَفْسَدُوا فِيهَا، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ إِبْلِيسَ

فِي جُنْدٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَدَمَّرَهُمْ وَفَرَّقَهُمْ فِي الْجَزَائِرِ وَالْجِبَالِ۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس اور وہ لوگ تھے جو اس کے ساتھ جنات سے لڑائی میں تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پہلے زمین پر بسایا تھا تو انہوں نے اس میں فساد برپا کیا' چنانچہ اللہ نے ان کی طرف ابلیس کو فرشتوں کے ایک لشکر کے ساتھ بھیجا تو اس نے انہیں تباہ کر دیا اور انہیں جزیروں اور پہاڑوں میں منتشر کر دیا۔

خلیفہ کا تعین : معنی ، مقصود اور حکمت

وجاعل :من جعل الذي له مفعولان وهما في الأرض خليفة أعمل فيهما ، لأنه بمعنى المستقبل ومعتمد على مسند إليه. ويجوز أن يكون بمعنى خالق. والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه ، والهاء فيه للمبالغة ، والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لأنه كان خليفة الله في أرضه ، وكذلك كل نبي استخلفهم الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم ، لا لحاجة به تعالى إلى من ينوبه ، بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه ، وتلقي أمره بغير وسط ، ولذلك لم يستنبئ ملكا كما قال الله تعالى :ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ألا ترى أن الأنبياء لما فاقت قوتهم ، واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، أرسل إليهم الملائكة ومن كان منهم أعلى رتبة كلمه بلا واسطة ، كما كلم موسى عليه السلام في الميقات ، ومحمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، ونظير ذلك في الطبيعة أن العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد ، جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك. أو خليفة من سكن الأرض قبله ، أو هو وذريته لأنهم يخلفون من قبلهم ، أو يخلف بعضهم بعضا. وإفراد اللفظ :إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغني بذكر أبي القبيلة في قولهم :مضر وهاشم. أو على تأويل من يخلفكم ، أو خلفا يخلفكم. وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة ، تعليم المشاورة ، وتعظيم شأن المجعول ، بأن بشر عز وجل بوجود سكان ملكوته ، ولقبه بالخليفة قبل خلقه ، وإظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم ، وجوابه وبيان أن الحكمة تقتضي إيجاد ما يغلب خيره ، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير إلى غير ذلك.

ترجمہ:

اور جَاعِلٌ (بنانے والا/ رکھنے والا) : یہ "جَعَلَ" (بنایا/رکھا) سے اسم فاعل ہے جو دو مفعول لیتا ہے' اور وہ (دو مفعول) فِی الْاَرضِ (زمین میں) اور خَلِیفَةً (خلیفہ) ہیں۔ ان دونوں میں اس نے عمل کیا (یعنی یہ اس کے مفعول ہیں)' کیونکہ یہ مستقبل کے معنی میں ہے اور ایک مُسنَدٌ اِلَیه (جس کی طرف کوئی چیز منسوب ہو' یعنی ضمیر انا جو اِنِّی میں ہے) پر منحصر ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ خَالِقٍ (پیدا کرنے والا) کے معنی میں ہو۔ اور الخَلِیفَةُ (خلیفہ / جانشین) وہ ہے جو دوسرے کی جگہ لے اور اس کا نائب بنے۔ اور اس میں جو ہاء (تائے تانیث) ہے وہ مبالغہ (زور) کے لیے ہے۔ اور اس سے مراد آدم علیہ الصلاۃ والسلام ہیں' کیونکہ وہ زمین میں اللہ کے خلیفہ تھے' اور اسی طرح ہر وہ نبی جسے اللہ نے زمین کی آبادی (عمارۃ)' لوگوں کی سیاست (انتظام و حکومت)' ان کے نفوس کی تکمیل' اور ان میں اپنے حکم کو نافذ کرنے کے لیے اپنا خلیفہ بنایا۔ یہ اس کی (اللہ کی) کسی حاجت کی بنا پر نہیں کہ کوئی اس کا نائب بنے' بلکہ جس پر خلافت قائم کی گئی ہے (یعنی دیگر مخلوقات یا خود انسان) اس کے فیض کو قبول کرنے اور اس کے حکم کو بغیر واسطے کے حاصل کرنے میں کمی کی بنا پر ہے۔ اور اسی لیے اللہ نے کسی فرشتے کو نبی (خلیفہ) نہیں بنایا' جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : "اور اگر ہم اسے فرشتہ بناتے تو یقیناً ہم اسے مرد ہی بناتے"

(سورۃ الانعام آیت ۹)۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انبیاء کی قوت بڑھ گئی، اور ان کی طبیعت ایسی روشن ہوئی کہ "گویا اس کا تیل بغیر آگ لگے ہی چمکنے لگے" (اشارہ سورۃ النور آیت ۳۵ کی طرف)، تو اللہ نے ان کی طرف فرشتوں کو بھیجا؟ اور ان میں سے جو بلند رتبے والے تھے، ان سے بلا واسطہ کلام کیا، جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام سے میقات پر کلام کیا، اور محمد ﷺ سے شب معراج میں۔ اور اس کی نظیر (مثال) طبیعت میں یہ ہے کہ جب ہڈی (العظم) اپنے اور گوشت (اللحم) کے درمیان دوری کی وجہ سے گوشت سے غذا قبول کرنے سے عاجز آ گئی، تو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے ان دونوں کے درمیان مناسب عضروف (نرم ہڈی) کو رکھا، تاکہ وہ (عضروف) اس سے (گوشت سے) لے اور اس (ہڈی) کو دے۔ یا خَلِیفَۃٌ سے مراد وہ ہے جو اس (آدم) سے پہلے زمین میں آباد تھا (یعنی جن)، (پس آدم ان کا خلیفہ ہوا)۔ یا مراد وہ (آدم) اور اس کی ذریت ہے، کیونکہ وہ اپنے سے پہلے والوں کے جانشین ہیں، یا ان (ذریت) میں سے بعض بعض کے جانشین ہیں۔ اور لفظ کو مفرد (خلیفۃ) لانے کا فائدہ: یا تو اس (آدم) کا ذکر کر کے اس کی اولاد کا ذکر کرنے سے بے نیاز ہونا ہے، جیسا کہ قبیلے کے باپ (مضر یا ہاشم) کا ذکر کر کے پوری قبیلے کا ذکر کرنے سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ یا اس تاویل پر کہ (میں بنانے والا ہوں) ایسے شخص کو جو تم (جنوں / پچھلی مخلوق) کا جانشین ہو، یا ایسے جانشینوں کو جو تم (ذریت) کے جانشین ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرشتوں سے یہ بات کہنے کا فائدہ (حکمت): (انسانوں کو) مشورہ کرنے کی تعلیم دینا ہے۔ اور بنائے جانے والے (آدم) کے مرتبے کو بلند کرنا ہے، اس طرح کہ اللہ عزوجل نے اپنی مملکت کے باشندوں کی موجودگی کی خوشخبری دی، اور اسے پیدا کرنے سے پہلے ہی خلیفہ کا لقب دیا۔ اور فرشتوں کے سوال اور اس کے جواب کے ذریعے ان (انسانوں) کے زیادہ فضیلت والے ہونے کو ظاہر کرنا ہے، باوجود اس کے کہ ان میں فساد کا پہلو ہے۔ اور یہ بیان کرنا ہے کہ حکمت اس چیز کو وجود میں لانے کا تقاضا کرتی ہے جس کی بھلائی غالب ہو، پس بیشک کم برائی کی وجہ سے بہت زیادہ بھلائی کو ترک کرنا ایک بہت بڑی برائی ہے، اور اس کے علاوہ بھی بہت سے فوائد ہیں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (یقیناً میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں) میں لفظ "جَاعِلٌ" (بنانے والا) اور "خَلِيفَةٌ" (خلیفہ) کی نحوی اور لغوی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت کی خلافت کے مقاصد اور اس کے پیچھے پنہاں حکمتوں کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں، نیز فرشتوں کو یہ بات بتانے کی بلاغی افادیت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔

"جاعل" کا نحوی استعمال اور معنی:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "جَاعِلٌ" (بنانے والا) فعل "جعل" سے ہے جو دو مفعول لیتا ہے۔ اس آیت میں اس نے "فی الارض" (زمین میں) اور "خلیفہ" (جانشین) دونوں میں عمل کیا ہے، کیونکہ یہ مستقبل کے معنی میں ہے اور ایک مسند الیہ (جس کی طرف نسبت کی گئی ہے) پر اعتماد کر رہا ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ "جاعل" کا معنی "خالق" (پیدا کرنے والا) ہو۔

"خلیفہ" کا مفہوم اور اس کی حکمت:

الخَلِيفَةُ: وہ شخص جو کسی دوسرے کے بعد آئے اور اس کی جگہ لے۔ اس میں جو "ہاء" (ۃ) ہے وہ مبالغہ (زیادتی) کے لیے ہے۔ اس سے مراد آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں، کیونکہ وہ زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے۔ اور اسی طرح ہر وہ نبی اللہ کا خلیفہ تھا جسے اللہ نے زمین کی آبادکاری، لوگوں کی سیاست (انتظام)، ان کے نفوس کو مکمل کرنے، اور ان میں اپنے احکامات نافذ کرنے کے لیے اپنا نائب بنایا۔ یہ خلافت اس

لیے نہیں تھی کہ اللہ تعالیٰ کو کسی نائب کی ضرورت ہے، بلکہ مخلوق کی اس کمی کی وجہ سے تھی کہ وہ اللہ کے فیض کو براہِ راست قبول کرنے اور اس کے حکم کو بغیر کسی واسطے کے لینے سے قاصر تھی۔ اسی وجہ سے اللہ نے کسی فرشتے کو نبی نہیں بنایا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

:"وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا"

(اور اگر ہم اسے فرشتہ بناتے تو اسے (بھی) مرد کی صورت میں ہی بناتے۔) کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انبیاء کی قوتیں بہت بڑھ گئیں اور ان کی ذہانت اس قدر روشن ہو گئی کہ قریب تھا کہ اس کا تیل خود ہی چمک اٹھے اگرچہ اسے آگ نہ بھی چھوئے (یعنی ان کا فہم اس قدر کامل ہو گیا)، تو اللہ نے ان کی طرف فرشتوں کو بھیجا۔ اور ان میں سے جو (نبی) اعلیٰ مرتبے کے تھے، اللہ نے ان سے بغیر کسی واسطے کے کلام کیا، جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام سے میقات میں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے شبِ معراج میں کلام کیا۔ اس کی نظیر طبیعت میں بھی ہے: جب ہڈی گوشت سے غذا قبول کرنے سے عاجز آ گئی ان کے درمیان دوری کی وجہ سے، تو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے ان کے درمیان عضروف (نرم ہڈی) کو بنایا جو دونوں کے لیے مناسب تھا تاکہ یہ گوشت سے لے اور اسے (ہڈی کو) دے۔

"خلیفہ" کی دیگر تعبیرات اور لفظ کی انفرادیت؛

یا (خلیفہ سے مراد) وہ شخص ہے جو زمین پر اس سے پہلے رہنے والوں کا جانشین ہو، یا وہ (آدمؑ) اور ان کی ذریت (اولاد) ہیں، کیونکہ وہ اپنے سے پہلوں کی جانشینی کرتے ہیں، یا ان میں سے بعض بعض کے جانشین ہوتے ہیں۔

لفظ "خلیفہ" کو واحد (انفرادی) لانے کی وجہ :

یا تو اس لیے کہ اس کے ذکر سے اس کی اولاد کا ذکر بھی شامل ہو جاتا ہے، جیسا کہ قبیلے کے باپ (جد) کا نام لے کر پورے قبیلے کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے لوگ "مضر" اور "ہاشم" کہتے ہیں۔ یا اس کی تاویل "من یخلفکم" (جو تمہارا جانشین بنے گا)، یا "خلفا یخلفکم" (ایسا جانشین جو تمہارا جانشین بنے گا) کے طور پر ہے۔

فرشتوں کو یہ بات بتانے کا فائدہ؛

اور اللہ تعالیٰ کا یہ بات فرشتوں کو بتانے کا فائدہ یہ تھا: مشاورت کی تعلیم :لوگوں کو مشاورت (مشورہ کرنے) کی تعلیم دینا۔

خلیفہ کی شان کا تعظیم :

جس ہستی کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے، اس کے شان و رتبے کو بلند کرنا، اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ملکوت (آسمانوں و زمین) کے باشندوں (فرشتوں) کو انسان کے وجود کی بشارت دی، اور اسے پیدا کرنے سے پہلے ہی "خلیفہ" کا لقب دیا۔

فضیلت کا اظہار :

انسان کی اس فضیلت کو ظاہر کرنا جو ان (فرشتوں کے) سوالات اور (اللہ کے) جواب سے مزید واضح ہوتی ہے، حالانکہ اس میں (انسانوں کے وجود میں) فسادات بھی ہیں۔ حکمت کا بیان :یہ بیان کرنا کہ حکمت اسی بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایسی چیز (انسان) کو وجود دیا جائے جس کی خیر غالب ہو، کیونکہ بہت زیادہ خیر کو تھوڑی سی برائی کی وجہ سے چھوڑ دینا بہت بڑی برائی ہے۔ دیگر فوائد :اور اس کے علاوہ دیگر فوائد (بھی اس بیان میں مضمر تھے)۔

فرشتوں کا سوال : حکمت کا استفسار

قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء تعجب من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها، أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها، واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره، وليس باعتراض على الله تعالى جلت قدرته، ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة، فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى: بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى، أو تلق من اللوح، أو استنباط عما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم، أو قياس لأحد الثقلين على الآخر. والسفك والسبك والسفح والشن أنواع من الصب، فالسفك يقال في الدم والدمع، والسبك في الجواهر المذابة، والسفح في الصب من أعلى، والشن في الصب من فم القربة ونحوها، وكذلك السن، وقرئ »يسفك« على البناء للمفعول، فيكون الراجع إلى من، سواء جعل موصولا أو موصوفا محذوفا، أي: يسفك الدماء فيهم.

ترجمہ:

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (انہوں نے کہا: کیا تو اس میں ایسے شخص کو بنائے گا جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے؟)' یہ تعجب ہے کہ زمین کی آبادی اور درستی کے لیے ایسے شخص کو خلیفہ بنایا جائے جو اس میں فساد کرے' یا اطاعت گزاروں کی جگہ نافرمانی کرنے والوں کو خلیفہ بنایا جائے۔ اور یہ اس حکمت کے بارے میں استفسار (دریافت) ہے جو ان سے پوشیدہ تھی' وہ حکمت جس نے ان مفاسد کو مغلوب کر دیا اور ان کی حیثیت ختم کر دی۔ اور یہ اس چیز کے بارے میں رہنمائی اور شبہات کو دور کرنے والا استفسار ہے جو انہیں راہ دکھائے' جیسے علم سیکھنے والا اپنے معلم سے اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے دل میں خلش پیدا کرے۔اور یہ (سوال) اللہ تعالیٰ پر جس کی قدرت بلند ہے' اعتراض نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ بنی آدم پر غیبت کے طور پر طعن ہے۔ پس بیشک وہ (فرشتے) اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان سے ایسا گمان کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان کی بناپر: "بلکہ وہ مکرم بندے ہیں' وہ بات میں اس (اللہ) پر سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں" (سورۃ الانبیاء آیت ۲۷-۲۶)۔اور انہوں نے یہ (فساد و خونریزی کا علم) صرف اللہ تعالیٰ کی خبر دینے سے جانا۔ یا لوح محفوظ سے حاصل کیا۔ یا اس چیز سے استنباط (نتیجہ اخذ) کر کے جو ان کی عقلوں میں ودیعت تھی کہ گناہ سے معصوم ہونا ان کی خصوصیت ہے۔ یا دو ثقلین (انسان اور جن) میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے (یعنی جنوں کے فساد سے انسانوں کا اندازہ لگایا)۔اور السَّفْکُ' السَّبْکُ' السَّفْحُ' اور الشَّنُّ یہ سب ڈالنے (الصب) کی قسمیں ہیں۔ السَّفْکُ خون اور آنسوؤں کے لیے بولا جاتا ہے۔ السَّبْکُ پگھلی ہوئی دھاتوں/جوہروں کے لیے۔ السَّفْحُ اونچائی سے ڈالنے کے لیے۔ اور الشَّنُّ مشکیزے وغیرہ کے منہ سے ڈالنے کے لیے' اسی طرح السن بھی (مشکیزے کا منہ)۔اور قراءت کیا گیا ہے "يُسْفَكُ" (وہ بہائے گا - معلوم) کو بنا بر مفعول (يُسْفَكُ - بہایا جائے گا) پر۔ پس (اس قراءت میں) جو لفظ "مَن" (جو شخص) کی طرف راجع (مفعول) ہے' خواہ وہ اسم موصول ہو یا محذوف موصوف کے ساتھ ہو' وہ یہ ہے کہ: ان (لوگوں) میں خون بہایا جائے گا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں فرشتوں کے اس سوال: "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" (انہوں نے کہا: کیا تو اس میں ایسے کو بنائے گا جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے؟) کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ اس سوال کی نوعیت کو واضح کرتے ہیں کہ یہ اعتراض یا تنقید

نہیں، بلکہ حکمتِ الٰہی کو جاننے اور اپنے شکوک و شبہات کو دور کرنے کی ایک تعلیمی کوشش تھی، نیز اس سوال کے پیچھے فرشتوں کی معلومات کے ذرائع پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ آخر میں، "یسفک الدماء" (خون بہانا) میں "سفک" کے لغوی معنی اور مختلف نحوی احتمالات بیان کرتے ہیں۔

فرشتوں کے سوال کی نوعیت: تعجب، استکشاف، اور استخبار

تَعَجُّبٌ مِّنْ أَن يَسْتَخْلِفَ لِعِمَارَةِ الْأَرْضِ وَإِصْلَاحِهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا، أَو يَسْتَخْلِفَ مَكَانَ أَهْلِ الطَّاعَةِ أَهْلَ الْمَعْصِيَةِ، وَاسْتِكْشَافٌ عَمَّا خَفِيَ عَلَيْهِم مِّنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي بَهَرَتْ تِلْكَ الْمَفَاسِدَ وَأَلْغَتْهَا، وَاسْتِخْبَارٌ عَمَّا يُرْشِدُهُمْ وَيُزِيحُ شُبْهَتَهُمْ كَسُؤَالِ الْمُتَعَلِّمِ مُعَلِّمَهُ عَمَّا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِهِ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کا یہ سوال ایک تعجب (حیرانی) تھا اس بات پر کہ: زمین کی آبادکاری اور اصلاح کے لیے ایسے کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے جو اس میں فساد کرے گا۔ یا یہ کہ اطاعت گزاروں (یعنی فرشتوں) کی جگہ نافرمانی کرنے والوں کو خلیفہ بنایا جائے گا۔ یہ سوال اس حکمت کو جاننے کی کوشش (استکشاف) تھا جو ان پر پوشیدہ تھی، اور وہ حکمت ایسی تھی جس نے ان فسادات کو مغلوب کر دیا اور انہیں بے اثر کر دیا۔ یہ رہنمائی حاصل کرنے اور اپنے شبہات کو دور کرنے کا سوال (استخبار) تھا، جیسے ایک شاگرد اپنے استاد سے اس بات کے بارے میں پوچھتا ہے جو اس کے دل میں خلجان پیدا کرتی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی اعتراض نہیں تھا، نہ ہی بنی آدم پر غیبت کے طور پر کوئی طعنہ تھا۔ کیونکہ فرشتے اس سے کہیں بلند ہیں کہ ان سے ایسا گمان کیا جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ"

فرشتوں کی معلومات کا ذریعہ؛

وَإِنَّمَا عَرَفُوا ذَٰلِكَ بِإِخْبَارٍ مِّنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ، أَو تَلَقٍّ مِّنَ اللَّوْحِ، أَوِ اسْتِنْبَاطٍ عَمَّا رُكِزَ فِي عُقُولِهِمْ أَنَّ الْعِصْمَةَ مِنْ خَوَاصِّهِمْ، أَو قِيَاسٍ لِأَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کو یہ (فساد اور خونریزی کا) علم اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے کے ذریعے حاصل ہوا تھا، یا لوح محفوظ سے حاصل کرنے کے ذریعے۔ یا ان کے عقلوں میں جو چیز (یعنی فرشتوں کی معصومیت) پیوست کی گئی تھی، اس سے استنباط (نتیجہ نکالنے) کے ذریعے۔ یا ایک نوع (جن یا سابقہ مخلوق) کو دوسری نوع (انسان) پر قیاس کرنے کے ذریعے (کیونکہ جنات زمین پر فساد کر چکے تھے)۔

"السفک" کا لغوی معنی اور نحوی احتمالات؛

وَالسَّفْكُ وَالسَّبْكُ وَالسَّفْحُ وَالشَّنُّ أَنْوَاعٌ مِّنَ الصَّبِّ. فَالسَّفْكُ يُقَالُ فِي الدَّمِ وَالدَّمْعِ، وَالسَّبْكُ فِي الْجَوَاهِرِ الْمُذَابَةِ، وَالسَّفْحُ فِي الصَّبِّ مِنْ أَعْلَى، وَالشَّنُّ فِي الصَّبِّ مِن فَمِ الْقِرْبَةِ وَنَحْوِهَا، وَكَذَٰلِكَ السَّنُّ۔

"السَّفْکُ" (بہانا)، "السَّبْکُ" (پگھلانا)، "السَّفْحُ" (اونچائی سے بہانا)، اور "الشَّنُّ" (برتن سے بہانا) یہ سب بہانے (ہلینے) کی مختلف اقسام ہیں۔ السَّفْکُ: یہ خون اور آنسو کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ السَّبْکُ: یہ پگھلی ہوئی دھاتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ السَّفْحُ: یہ اونچائی سے بہانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الشَّنُّ: یہ مشکیزے کے منہ یا اس جیسی چیز سے بہانے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور اسی طرح "السن" (ڈول یا کنویں سے پانی بہانا)۔

قرات؛

وَقُرِئَ »يُسْفَكُ« عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ. فَيَكُونُ الرَّاجِعُ إِلَى مَن. سَوَاءٌ جُعِلَ مَوْصُولًا أَو مَوْصُوفًا مَّحْذُوفًا. أَيْ :يُسْفَكُ الدِّمَاءُ فِيهِمْ۔

اور اسے "یُسْفَکُ" (بہایا جائے گا) پڑھا گیا ہے' بناء للمفعول (مجہول) کے صیغے کے ساتھ۔ اس صورت میں "من" (جو) کی طرف راجع ہونے والی ضمیر' خواہ "من" موصولہ (اسم موصول) ہو یا محذوف موصوف (جس کی صفت ہو)' اس کا معنی یہ ہوگا :"ان (لوگوں) میں خون بہایا جائے گا" (یعنی ان ہی کے درمیان خونریزی ہوگی)۔

فرشتوں کا عملِ بندگی اور انسان کی فضیلت کی حکمت

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الإشكال كقولك :أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج القديم. والمعنى :أتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك، والمقصود منه. الاستفسار عما رجحهم ومع ما هو متوقع منهم. على الملائكة المعصومين في الاستخلاف، لا العجب والتفاخر. وكأنهم علموا أن المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره :شهوية وغضبية تؤديان به إلى الفساد وسفك الدماء، وعقلية تدعوه إلى المعرفة والطاعة. ونظروا إليها مفردة وقالوا :ما الحكمة في استخلافه، وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة إيجاده فضلا عن استخلافه، وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد.

وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين إذا صارت مهذبة مطواعة للعقل، متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف. ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد، كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف، وإليه أشار تعالى إجمالا بقوله :قال إني أعلم ما لا تعلمون

والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس، من سبح في الأرض والماء، وقدس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد، ويقال قدس إذا طهر لأن مطهر الشيء مبعد له عن الأقذار. وبحمدك في موضع الحال، أي :متلبسين بحمدك على ما ألهمتنا معرفتك ووفقتنا لتسبيحك، تداركوا به ما أوهم إسناد التسبيح إلى أنفسهم، ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لأجلك، كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح، وسفك الدماء الذي هو أعظم الأفعال الذميمة بتطهير النفوس عن الآثام وقيل :نقدسك واللام مزيدة.

ترجمہ؛

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ (جبکہ ہم تیری حمد کے ساتھ تیری تسبیح کرتے ہیں اور تیرے لیے پاکی بیان کرتے ہیں)' یہ ایک حالت (حال) ہے جو سوال (اشکال) کے پہلو کو واضح کرنے کے لیے ہے۔ جیسے تمہارا قول :"کیا تم اپنے دشمنوں کے ساتھ بھلائی کرتے ہو جبکہ میں تمہارا پرانا' محتاج دوست ہوں؟" اور معنی یہ ہے :کیا تو نافرمانی کرنے والوں کو خلیفہ بناتا ہے جبکہ ہم گناہ سے پاک ہیں اور اس (خلافت) کے زیادہ حقدار ہیں؟ اور اس (اپنے عملِ بندگی کے ذکر) سے مقصود استفسار (دریافت) ہے کہ انہیں (انسانوں کو)' ان سے متوقع (فساد وغیرہ) کے باوجود' خلافت میں گناہ سے پاک فرشتوں پر کس چیز نے ترجیح دی؟ نہ کہ یہ تعجب یا فخر (کے لیے) تھا۔ اور گویا انہوں نے (فرشتوں نے) جان لیا تھا کہ جسے خلیفہ بنایا جائے گا وہ تین قوتوں والا ہے جن پر اس کا معاملہ منحصر ہے :شہوانی اور غضبی

(غصہ والی) قوتیں جو اسے فساد اور خون بہانے کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور عقلی قوت جو اسے معرفت اور اطاعت کی طرف بلاتی ہے۔ اور انہوں نے ان (قوتوں) کو علیحدہ علیحدہ دیکھا اور کہا: اسے خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے؟ وہ ان دو قوتوں (شہوانی و غضبی) کے اعتبار سے تو ایسا ہے کہ حکمت اس کے وجود ہی کا تقاضا نہیں کرتی، چہ جائیکہ اسے خلیفہ بنایا جائے۔ اور جہاں تک قوت عقلیہ کا تعلق ہے، تو ہم (فرشتے) وہ کام بجالاتے ہیں جو اس (قوت عقلیہ) سے متوقع ہیں، اور وہ ان مفاسد (شہوانی و غضبی کے برے اثرات) کی مخالفت سے پاک ہیں۔ اور وہ اس فضیلت سے غافل رہے جو ان (شہوانی و غضبی) دونوں قوتوں میں سے ہر ایک کو حاصل ہوتی ہے جب وہ مہذب ہو جائیں، عقل کے تابع ہو جائیں، اور بھلائی پر پختہ ہو جائیں، جیسے عفت (پاکدامنی)، شجاعت (بہادری)، خواہشات سے جہاد، اور انصاف۔ اور انہیں یہ علم نہ ہوا کہ (ان قوتوں کا) مرکب ہونا ایسے فوائد دیتا ہے جن سے اکیلے اکیلے (فردی قوتیں) قاصر رہتی ہیں۔ جیسے جزئیات (تفصیلی چیزوں) کا احاطہ کرنا، صنعتیں ایجاد کرنا، اور موجودات کے فوائد کو قوت سے فعل میں لانا۔ یہی وہ چیز ہے جو خلافت سے مقصود ہے۔ اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اجمالاً اپنے قول: "اس نے کہا: میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے" (سورۃ البقرہ آیت ۳۰) سے اشارہ کیا۔ اور التَّسبِيحُ (تسبیح کرنا) اللہ تعالیٰ کو برائی سے دور قرار دینا ہے، اور اسی طرح التَّقدِيسُ (پاکی بیان کرنا) بھی ہے۔ سَبَحَ (سبح) زمین اور پانی میں چلنے کے لیے آتا ہے۔ اور قَدَّسَ (قدس) زمین میں جانے اور دور ہونے کے لیے، جب کوئی چیز دور ہو جائے۔ اور قَدَّسَ (قدس) پاک ہونے کے لیے بھی بولا جاتا ہے، کیونکہ کسی چیز کو پاک کرنے والا اسے گندگیوں سے دور کرتا ہے۔ اور بِحَمدِكَ (تیری حمد کے ساتھ) حال کے محل میں ہے۔ یعنی تیری حمد سے متلبس (ملبوس/مزین) ہو کر (تسبیح کرتے ہیں) اس چیز پر جس کے ذریعے تو نے ہمیں اپنی معرفت الہام کی اور اپنی تسبیح کی توفیق دی۔ انہوں نے اس (بحمدک) کے ذریعے اس وہم کو دور کیا جو تسبیح کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہو سکتا تھا۔ اور نُقَدِّسُ لَكَ (اور تیرے لیے پاکی بیان کرتے ہیں) کا معنی ہے ہم تیری خاطر اپنے نفوس کو گناہوں سے پاک کرتے ہیں۔ گویا انہوں نے (اپنے قول سے) فساد کو، جس کی تفسیر بعض کے نزدیک شرک سے کی گئی ہے، تسبیح کے مقابل لایا، اور خون بہانے کو، جو بدترین اعمال میں سے ہے، نفوس کو گناہوں سے پاک کرنے کے مقابل لایا (یعنی انسان فساد و خونریزی کریں گے جبکہ ہم پاکی و تسبیح کرتے ہیں)۔ اور کہا گیا ہے: نُقَدِّسُكَ (ہم تیری پاکی بیان کرتے ہیں - لام کے بغیر) اور لام (جو لَكَ میں ہے) زائد ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں فرشتوں کے سوال کے دوسرے حصے "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (حالانکہ ہم تیری حمد کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں) کی بلاغی حیثیت اور معانی کو بیان کرتے ہیں۔ وہ اس جملے میں موجود "حال" کے پہلو، اس سوال کے پیچھے فرشتوں کی معلومات اور فہم کی حد، نیز انسانوں میں موجود تین قوتوں (شہوانی، غضبی، عقلی) کا ذکر کرتے ہوئے فرشتوں کے سوال کا جواب دیتے ہیں۔ آخر میں، "تسبیح" اور "تقدیس" کے لغوی معانی اور ان کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" - سوال میں پنہاں حیرت واستفہام؛

حَالٌ مُقَرِّرَةٌ لِجِهَةِ الْإِشْكَالِ كَقَوْلِكَ: أَتُحْسِنُ إِلَى أَعْدَائِكَ وَأَنَا الصَّدِيقُ الْمُحْتَاجُ الْقَدِيمُ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کا یہ جملہ "حال" (یعنی کیفیت بیان کرنے والا) تھا جو اشکال (سوال/پریشانی) کی وجہ کو واضح کر رہا تھا۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے تم کہو: "کیا تم اپنے دشمنوں پر احسان کرتے ہو، حالانکہ میں تمہارا پرانا اور محتاج دوست ہوں؟" (اس جملے

میں ایک تعجب اور سوال پنہاں ہے کہ مجھے چھوڑ کر دشمن پر احسان کیوں؟)۔

وَالْمَعْنَى: أَتَسْتَخْلِفُ عُصَاةً وَنَحْنُ مَعْصُومُونَ أَحِقَّاءُ بِذَلِكَ، وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ. الِاسْتِفْسَارُ عَمَّا رَجَّحَهُمْ وَمَعَ مَا هُوَ مُتَوَقَّعٌ مِّنْهُمْ۔ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الْمَعْصُومِينَ فِي الِاسْتِخْلَافِ. لَا الْعَجَبِ وَالتَّفَاخُرِ۔

اور اس کا معنی یہ ہے: "کیا تو (زمین میں) نافرمانوں کو خلیفہ بنائے گا' حالانکہ ہم معصوم ہیں اور اس کے زیادہ حقدار ہیں؟" اور اس سے مقصود اس (حکمت) کے بارے میں پوچھنا (استفسار) تھا جس نے ان (انسانوں) کو فضیلت دی' باوجود اس کے جو ان سے متوقع ہے' جبکہ ہم (فرشتے) معصوم ہیں اور خلافت کے زیادہ لائق ہیں۔ یہ (سوال) تعجب یا فخر کے لیے نہیں تھا۔

فرشتوں کا فہم اور انسانی قوتوں کا تجزیہ؛

وَكَأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الْمَجْعُولَ خَلِيفَةً ذُو ثَلَاثِ قُوًى عَلَيْهَا مَدَارُ أَمْرِهِ: شَهْوِيَّةٍ وَغَضَبِيَّةٍ تُؤَدِّيَانِ بِهِ إِلَى الْفَسَادِ وَسَفْكِ الدِّمَاءِ، وَعَقْلِيَّةٍ تَدْعُوهُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ۔ وَنَظَرُوا إِلَيْهَا مُفْرَدَةً وَقَالُوا

اور گویا فرشتوں کو یہ علم تھا کہ جسے خلیفہ بنایا جائے گا وہ تین قوتوں کا مالک ہو گا جن پر اس کے تمام معاملات کا دار و مدار ہے:

شہوانی قوت :

(خواہشات کی قوت) غضبی قوت: (غصہ/جذبات کی قوت) جو اسے فساد اور خونریزی کی طرف لے جاتی ہیں۔

عقلی قوت :

جو اسے معرفت (پہچان) اور اطاعت (فرمانبرداری) کی طرف بلاتی ہے۔ انہوں نے ان قوتوں کو الگ الگ (منفرد طور پر) دیکھا اور کہا: "اسے خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے؟ کیونکہ ان دو (شہوانی اور غضبی) قوتوں کے لحاظ سے تو حکمت اس کے وجود کو بھی نہیں چاہتی' چہ جائیکہ اسے خلیفہ بنایا جائے! اور جہاں تک عقلی قوت کا تعلق ہے' تو ہم (فرشتے) اس سے جو کچھ متوقع ہے' اسے ان (فسادات) کی مزاحمت سے پاک رکھتے ہوئے انجام دیتے ہیں"۔

وَغَفَلُوا عَنْ فَضِيلَةِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقُوَّتَيْنِ إِذَا صَارَتْ مُهَذَّبَةً مُّطَاوِعَةً لِلْعَقْلِ، مُتَمَرِّنَةً عَلَى الْخَيْرِ كَالْعِفَّةِ وَالشَّجَاعَةِ وَمُجَاهَدَةِ الْهَوَى وَالْإِنْصَافِ۔ وَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ التَّرْكِيبَ يُفِيدُ مَا يَقْصُرُ عَنْهُ الْآحَادُ،

"قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"۔ اور وہ (فرشتے) شہوانی اور غضبی قوتوں میں سے ہر ایک کی فضیلت سے غافل رہے' جب وہ (قوتیں) مہذب ہو جائیں، عقل کی مطیع ہو جائیں' اور خیر پر مہارت حاصل کر لیں' جیسے کہ عفت (پاکدامنی)' شجاعت (بہادری)' خواہشات سے جہاد' اور انصاف۔ اور انہیں یہ علم نہیں تھا کہ ترکیب (مختلف قوتوں کا مجموعہ) ایسے فوائد دیتا ہے جو انفرادی طور پر کوئی قوت نہیں دے سکتی' جیسے: جزوی چیزوں کا احاطہ کرنا (مکمل ادراک)۔ صنعتوں کو ایجاد کرنا۔ کائنات کی منافع بخش چیزوں کو بالقوہ سے بالفعل (قوت سے عمل) میں لانا۔ یہی وہ مقصد ہے جو خلافت سے مراد ہے' اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر اپنے قول: "قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (اللہ نے فرمایا: میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے) کے ذریعے اشارہ کیا۔

"تسبیح" اور "تقدیس" کا مفہوم؛

وَالتَّسْبِيحُ تَبْعِيدُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ السُّوءِ وَكَذَلِكَ التَّقْدِيسُ، مِنْ سَبَحَ فِي الْأَرْضِ وَالْمَاءِ، وَقَدَّسَ فِي الْأَرْضِ إِذَا ذَهَبَ فِيهَا وَأَبْعَدَ، وَيُقَالُ قَدَّسَ إِذَا طَهُرَ لِأَنَّ مُطَهِّرَ الشَّيْءِ مُبْعِدٌ لَّهُ عَنِ الْأَقْذَارِ۔

"التَّسبيحُ" (اللہ کی پاکی بیان کرنا) :اللہ تعالیٰ کو ہر برائی اور نقص سے دور قرار دینا ہے۔"التَّقدِيسُ" (تقدیس بیان کرنا) :بھی اسی طرح ہے۔یہ دونوں الفاظ "سبح فی الارض والماء" (زمین اور پانی میں تیزی سے چلنا) اور "قدس فی الارض" (زمین میں دور چلے جانا) سے ماخوذ ہیں، جب کوئی اس میں دور چلا جائے اور دور ہو۔اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "قدس" کا معنی "طاہر ہونا" (پاک ہونا) ہے، کیونکہ کسی چیز کو پاک کرنے والا اسے گندگیوں سے دور کرتا ہے۔

ترکیب؛

وَبِحَمْدِكَ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ، أَيْ :مُتَلَبِّسِينَ بِحَمْدِكَ عَلَى مَا أَلْهَمْتَنَا مَعْرِفَتَكَ وَوَفَّقْتَنَا لِتَسْبِيحِكَ، تَدَارَكُوا بِهِ مَا أَوْهَمَ إِسْنَادُ التَّسْبِيحِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ ،اور "بِحَمْدِكَ"

(تیری حمد کے ساتھ) حال کے محل میں ہے، یعنی :"تیری حمد میں مشغول ہوتے ہوئے" اس بات پر کہ تو نے ہمیں اپنی معرفت (پہچان) کا الہام کیا اور اپنی تسبیح کی توفیق دی۔اس کے ذریعے انہوں نے اس وہم کا ازالہ کیا جو تسبیح کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتا (یعنی یہ صرف ہماری ذاتی نیکی نہیں بلکہ تیری توفیق سے ہے)۔

تقابل؛

وَنُقَدِّسُ لَكَ نُطَهِّرُ نُفُوسَنَا عَنِ الذُّنُوبِ لِأَجْلِكَ، كَأَنَّهُمْ قَابَلُوا الْفَسَادَ الْمُفَسَّرَ بِالشِّرْكِ عِنْدَ قَوْمٍ بِالتَّسْبِيحِ، وَسَفْكَ الدِّمَاءِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ الْأَفْعَالِ الذَّمِيمَةِ بِتَطْهِيرِ النُّفُوسِ عَنِ الْآثَامِ۔ وَقِيلَ :نُقَدِّسُكَ وَاللَّامُ مَزِيدَةٌ۔اور "وَنُقَدِّسُ لَكَ"

(اور ہم تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں) یعنی :"ہم اپنی نفوس کو گناہوں سے پاک کرتے ہیں تیری خاطر"۔گویا انہوں نے فساد کو، جس کی بعض کے نزدیک شرک سے تفسیر کی گئی ہے، تسبیح کے مقابلے میں رکھا، اور خونریزی کو، جو بدترین افعال میں سے ہے گناہوں سے نفوس کو پاک کرنے کے مقابلے میں رکھا۔اور یہ بھی کہا گیا ہے :"نقدسک" (ہم تجھے پاکیزہ جانتے ہیں) اور "لام" (لک میں) زائد ہے۔

[سورة البقرة (2) :آية 31]

آدم کو ناموں کا علم :فضیلت اور صلاحیت

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّها إما بخلق علم ضروري بها فيه، أو إلقاء في روعه، ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل. والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالباً، ولذلك يقال علمته فلم يتعلم. وآدَمَ اسم أعجمي كآزر وشالح، واشتقاقه من الأُدمة أو الأَدمة بالفتح بمعنى الأسوة، أو من أديم الأرض لما

روي عنه عليه الصلاة والسلام »أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها فخلق منها آدم« فلذلك يأتي بنوه أخيافاً، أو من الأدم أو الأدمة بمعنى الألفة، تعسف كاشتقاق إدريس من الدرس، ويعقوب من العقب، وإبليس من الإبلاس. والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن مع الألفاظ والصفات والأفعال، واستعماله عرفاً في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما. واصطلاحاً :في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. والمراد في الآية إما الأول أو الثاني وهو يستلزم الأول، لأن العلم بألفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني، والمعنى أنه

تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة، مستعداً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات، والمتخيلات والموهومات. وألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها.

ترجمہ؛

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (اور اس نے آدم کو تمام نام سکھائے) ' یا تو ان (ناموں) کے بارے میں ضروری علم اس میں پیدا کر کے ' یا اس کے دل میں ڈال کر۔ اور یہ (علم) کسی پہلے سے موجود اصطلاح (زبان کے قاعدے) کا محتاج نہ تھا کہ (علم کا سلسلہ) تسلسل سے چلے (یعنی یہ الہامی علم تھا ' سیکھا ہوا نہیں تھا)۔ اور التعلیم (سکھانا) ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں غالب طور پر علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے : "میں نے اسے سکھایا ' مگر اس نے نہیں سیکھا"۔ (سکھانا فعل ہے ' سیکھنا نتیجہ)۔ اور آدَم ایک عجمی (غیر عربی) نام ہے ' جیسے آزر اور شالح۔ اور اس کا اشتقاق (عربی سے نکالنا) الْأُدْمَةِ یا الْأَدَمَةِ (زبر کے ساتھ) سے ہو تو اس کا معنی الْأُسوۃ (نمونہ ' مثال) ہے۔ یا أَدِیم الأرض (زمین کی اوپری سطح) سے ہو ' اس روایت کی بنا پر جو آپ ﷺ سے مروی ہے : "بیشک اللہ تعالیٰ نے تمام زمین سے ' اس کے نرم اور سخت حصے سے ' ایک مٹھی لی ' پس اس سے آدم کو پیدا کیا"۔ اسی لیے ان کی اولاد اخیافا (مختلف رنگوں اور طبائع والی) آتی ہے۔ یا الْأَدَمِ یا الْأَدَمَةِ (میم پر زبر) سے ہو ' اس کا معنی الْأُلْفَةِ (انس ' محبت) ہے۔ یہ (تمام اشتقاقات) تَعَسُّفٌ (تکلف اور زبردستی) ہیں ' جیسے ادریس کا اشتقاق درس (پڑھنا) سے ' یعقوب کا عقب (پیچھا ' ایڑی) سے ' اور ابلیس کا ابلاس (مایوسی) سے (عربی سے نکالنا تکلف ہے)۔ اور الاسم (اسم/نام) اشتقاق (لفظ کی اصل) کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی چیز کی علامت ہو اور ایک دلیل ہو جو اسے ذہن تک پہنچائے ' الفاظ ' صفات اور افعال کے ساتھ۔ اور اس کا استعمال عرف میں (عام بول چال میں) اس لفظ کے لیے ہے جو کسی معنی کے لیے وضع (مقرر) کیا گیا ہو ' خواہ وہ مرکب ہو یا مفرد ' کسی چیز کے بارے میں خبر دینے والا ہو (مبتدا) ' یا خبر ہو ' یا ان دونوں کے درمیان ربط پیدا کرنے والا (رابطہ) ہو۔ اور اصطلاح میں (نحو کی رو سے) : اس مفرد لفظ کے لیے ہے جو بذاتِ خود کسی معنی پر دلالت کرے اور تینوں زمانوں (ماضی ' حال ' مستقبل) میں سے کسی کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔ اور آیت میں (الأسماء) سے مراد یا تو پہلا معنی (اشتقاقی - علامت ' دلیل) ہے ' یا دوسرا معنی (عرفی - معنی کے لیے وضع کردہ لفظ) ہے ' اور دوسرا معنی پہلے معنی کو لازم کرتا ہے۔ کیونکہ الفاظ کا دلالت کے اعتبار سے علم ' معانی کے علم پر منحصر ہے۔ اور (نام سکھانے کا اصل) معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے مختلف اجزاء اور جدا جدا قوتوں سے پیدا کیا ' جو ہر قسم کی مدرکات (جانی جانے والی چیزوں) کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں : جیسے معقولات (عقلی چیزیں) ' محسوسات (حواس سے محسوس ہونے والی چیزیں) ' متخیلات (خیالی چیزیں) ' اور موہومات (وہمی چیزیں)۔ اور اس نے (آدم کو) چیزوں کی ذاتوں ' ان کی خصوصیات ' اور ان کے ناموں کی معرفت الہام کی ' اور علوم کے اصول ' صنعتوں کے قوانین ' اور ان کے آلات کے طریقہ کار کا علم بھی الہام کیا۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے قول "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (اور آدم کو تمام نام سکھا دیے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس تعلیم کے طریقے کو واضح کرتے ہیں ' پھر لفظ "آدَم" کی لغوی تحقیق پیش کرتے ہیں ' اور آخر میں "الاسم" (نام) کے اصطلاحی اور عرفی معنی کو بیان کرتے ہوئے یہ تفصیل سے بتاتے ہیں کہ اس آیت میں ناموں کی تعلیم سے کیا مراد ہے۔ مصنفؒ کے مطابق ' اللہ نے آدم علیہ

السلام کو ہر طرح کے ادراک اور علم کے لیے مکمل طور پر تیار کیا۔

آدم کو ناموں کی تعلیم کا طریقہ؛

مصنفؒ آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناموں کی تعلیم کے دو طریقے بیان کرتے ہیں:

علم ضروری کی تخلیق :

اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے اندر ان ناموں کا علم ضروری پیدا کر دیا، یعنی ایسا علم جو کسی دلیل یا کسب (حاصل کرنے) کا محتاج نہیں تھا، بلکہ فطری طور پر ان کی ذات میں موجود تھا۔

دل میں القاء :

یا اللہ تعالیٰ نے اس علم کو آدم علیہ السلام کے دل اور باطن میں الہام کر دیا، جو ایک براہ راست الہامی طریقہ تھا۔ مصنفؒ زور دیتے ہیں کہ اس تعلیم کے لیے کسی پہلے سے طے شدہ زبان یا اصطلاح کی ضرورت نہیں تھی، تاکہ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر نہ چل پڑے۔ یعنی، الفاظ کے معانی پر کسی پہلے سے اتفاق کی ضرورت نہیں تھی، بلکہ علم براہ راست اور الہامی تھا۔ مصنفؒ مزید فرماتے ہیں کہ "تعلیم" (سکھانا) ایک ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں "علم" (علم حاصل ہونا) عام طور پر حاصل ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ نہیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: "میں نے اسے سکھایا مگر اس نے نہیں سیکھا"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم کا فعل بذات خود علم حاصل ہونے کو لازمی قرار نہیں دیتا جب تک کہ اللہ کی مشیت نہ ہو۔

لفظ "آدم" کی لغوی تحقیق؛

مصنفؒ بتاتے ہیں کہ "آدَم" ایک عجمی نام ہے، جیسے "آزر" اور "شالح"۔ پھر وہ اس کے لغوی اشتقاق (بنیاد) کے چند احتمالات پیش کرتے ہیں، اگرچہ وہ بعض کو تکلف پر مبنی سمجھتے ہیں:

اُدمہ یا اَدَمہ (بمعنی اُسوہ/ملنساری) :

یہ "الُأدْمَة" (ضم کے ساتھ) یا "الَأدَمَة" (فتح کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، جس کا معنی "اُسوہ" (نمونہ، ملنساری، ہم آہنگی) ہے۔

ادیم الارض (زمین کی اوپری سطح) :

یہ "أَدِيم الْأَرض" سے ماخوذ ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے: "بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام زمین سے، اس کے نرم اور سخت حصوں سے ایک مٹھی (مٹی) پکڑی، پھر اس سے آدم کو پیدا کیا"۔ اسی وجہ سے ان کی اولاد مختلف طبیعتوں اور خصوصیات والی (أخیافاً) ہوتی ہے۔

اَدَم یا اَدَمَة (بمعنی الفت) :

یہ "الَأدَم" یا "الَأدَمَة" سے ماخوذ ہے جس کا معنی "الفت" (محبت، انسیت) ہے۔ مصنفؒ اس آخری اشتقاق کو "تعسف" (تکلف یا کھینچ تان) قرار دیتے ہیں، یعنی یہ بعید از قیاس ہے، جیسے کہ "ادریس" کا اشتقاق "درس" (پڑھنا) سے، "یعقوب" کا "عقب" (پیچھے آنا) سے، اور "ابلیس" کا "ابلاس" (مایوسی) سے نکالا جاتا ہے۔

"الاسم" کا مفہوم اور آیت میں اس کی مراد؛

مصنفؒ "الاسم" (نام) کے مفہوم کو یوں واضح کرتے ہیں: اشتقاقی اعتبار سے: یہ کسی چیز کی علامت اور دلیل ہوتا ہے جو اسے ذہن میں لاتی ہے، خواہ وہ لفظ ہو یا صفت یا فعل۔ عرفی استعمال کے اعتبار سے: یہ وہ لفظ ہے جو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، خواہ وہ لفظ مرکب ہو یا مفرد، اور خواہ وہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جائے) ہو یا خبر یا دونوں کو جوڑنے والا (رابطہ) ہو۔ اصطلاحی اعتبار سے (نحویوں کے نزدیک): یہ وہ مفرد لفظ ہے جو اپنے اندر کسی معنی پر دلالت کرتا ہو، اور تینوں زمانوں (ماضی، حال، مستقبل) میں سے کسی سے بھی منسلک نہ ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "الأسماء" سے مراد یا تو پہلا (اشتقاقی) معنی ہے یا دوسرا (عرفی) معنی۔ اور زیادہ راجح یہ ہے کہ دوسرا معنی پہلے معنی کو لازم کرتا ہے، کیونکہ الفاظ کو ان کی دلالت (معنی) کے اعتبار سے جاننا، معانی کو جاننے پر موقوف ہے۔

ناموں کی تعلیم کا مقصد اور حکمت:

مصنفؒ ناموں کی تعلیم سے مراد یہ بیان کرتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور جداگانہ قوتوں سے پیدا کیا، اس حالت میں کہ وہ ہر قسم کی ادراک کی جانے والی چیزوں (مدرکات) کو سمجھنے کے لیے تیار (مستعد) تھے، خواہ وہ:

معقولات:

عقلی چیزیں (جیسے حقائق اور نظریات)۔

محسوسات:

حواس سے محسوس ہونے والی چیزیں۔

متخیلات:

خیال میں آنے والی چیزیں۔

موہومات:

وہم میں آنے والی چیزیں۔ اور اللہ نے آدم علیہ السلام کو الہام کیا (یعنی ان کے دل میں ڈال دیا) اشیاء کی ذاتوں کی پہچان، ان کی خصوصیات، ان کے نام، تمام علوم کے اصول، صنعتوں کے قوانین، اور ان کے آلات بنانے کا طریقہ۔ یہ سب اللہ کی طرف سے ایک جامع تعلیم تھی جس نے آدم علیہ السلام کو زمین پر خلافت کے لیے کامل طور پر تیار کیا۔

چیزوں کا فرشتوں کے سامنے پیش کیا جانا اور چیلنج

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمناً إذ التقدير أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى: وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأشياء سيما إن أريد به الألفاظ. والمراد به ذوات الأشياء، أو مدلولات الألفاظ. وتذكيره ليغلب ما اشتمل عليه من العقلاء. وقرئ »عرضهن« و »عرضها« على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها.

فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة. فإن التصرف والتدبير إقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة، والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال، وليس بتكليف ليكون من

باب التكليف بالمحال، والإنباء :إخبار فيه إعلام، ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما.
إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ في زعمكم أنكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم، أو أن خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم، وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم. والتصديق كما يتطرق إلى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق إليه بفرض ما يلزم مدلوله من الأخبار، وبهذا الاعتبار يعتري الإنشاءات.

ترجمہ:
ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ (پھر اس نے ان کو فرشتوں پر پیش کیا) 'اس میں جو ضمیر "هُمْ" (ان سب کو) ہے وہ مُسَمَّيَات (جن چیزوں کے نام ہیں) کی طرف لوٹتی ہے جو ضمنی طور پر مفہوم میں شامل ہے۔اس طرح کہ تقدیر (اصل عبارت) "اسماء الْمُسَمَّيَاتِ" (ناموں والی چیزوں کے نام) ہے۔ پس مضاف الیہ ("الْمُسَمَّيَاتِ") کو حذف کر دیا گیا کیونکہ مضاف ("اسماء") اس پر دلالت کر رہا تھا۔ اور اس کے بدلے میں لام (كُلَّهَا کے لام) کو قائم کیا گیا' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :"اور سر بڑھاپے (شَيْبًا) سے بھڑک اٹھا" (سورۃ مریم آیت ۴) (جہاں شیبا گویا رأس الشیب کا بدل ہے)۔ کیونکہ پیش کرنا پیش کی گئی چیزوں کے ناموں کے بارے میں سوال کے لیے ہوتا ہے۔ پس جو چیز پیش کی گئی ہے وہ بذاتِ خود نام (الفاظ) نہیں ہو سکتے' خاص طور پر اگر نام سے صرف لفظ مراد ہو۔ اور اس (ضمیر) سے مراد چیزوں کی ذاتیں ہیں' یا الفاظ کے مدلولات (جو معنی الفاظ سے مراد ہیں)۔ اور اس (ضمیر) کو مذکر لانے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقلمند (ذی عقل) مخلوقات بھی شامل تھیں' (اور عربی میں ذی عقل مخلوق کے شامل ہونے پر مذکر جمع کا صیغہ لایا جاتا ہے)۔ اور قراءت کیا گیا ہے "عَرَضَهُنَّ" (ان سب مؤنث کو پیش کیا) اور "عَرَضَهَا" (اس مؤنث کو پیش کیا) 'اس معنی پر کہ (اللہ نے) ان مؤنث چیزوں کے مسمیات (جن کے نام مؤنث تھے) یا اس (مؤنث چیز مثلاً زمین) کے مسمیات کو پیش کیا۔ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ (پس اس نے فرمایا مجھے ان کے نام بتاؤ)' یہ ان (فرشتوں) کو سرزنش کرنا اور خلافت کے معاملے میں ان کی عاجزی پر توجہ دلانا ہے۔ پس بیشک تصرف (کام کاج) 'تدبیر (انتظام) اور عدل قائم کرنا' معرفت (علم) کے پختہ ہونے' استعدادوں کے مراتب کو جاننے' اور حقوق کی قدر و قیمت پر وقوف حاصل کرنے سے پہلے ناممکن ہے۔ اور یہ (چیلنج) ان پر تکلیف (واجب) نہیں تھا' تاکہ یہ تکلیف بما لا یطاق (ناممکن کام کا حکم دینا) کے باب میں سے نہ ہو۔ اور الإِنباءُ (خبر دینا) :یہ خبر ہے جس میں مطلع کرنا بھی شامل ہے۔ اور اسی لیے یہ ان دونوں (اخبار اور اعلام) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (اگر تم سچے ہو) 'اپنے اس دعوے میں کہ تم اپنی گناہ سے پاکی (عصمت) کی وجہ سے خلافت کے زیادہ حقدار ہو۔ یا (اگر تم سچے ہو) اس (مفہوم) میں کہ ان (انسانوں) کو پیدا کرنا اور خلیفہ بنانا' جب کہ ان کی یہ صفت (فساد وغیرہ) ہے' حکمت والے (اللہ) کے شایانِ شان نہیں ہے۔ اور یہ بات اگرچہ انہوں نے صراحتاً نہیں کہی' لیکن یہ ان کی بات کا لازمہ (نتیجہ) ہے۔ اور التَّصدِيقُ (سچ ماننا) جیسا کہ کلام کے منطوق (جو واضح کہا گیا) کے اعتبار سے ہوتا ہے' اسی طرح یہ اس کے مدلول (جس معنی پر دلالت کرتا ہے) کے لیے فرض کی گئی خبروں کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ انشاءات (امر' نہی' استفہام جیسے جملے) پر بھی لاگو ہوتا ہے۔

تشریح:
مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان
﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾

(پھر ان چیزوں کو فرشتوں پر پیش کیا اور فرمایا :"مجھے ان کے نام بتاؤ اگر تم سچے ہو") کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ آیت میں موجود ضمیر "ہُمْ" کی نحوی حیثیت، فرشتوں کے سامنے پیش کی جانے والی چیزوں کی نوعیت، اور فرشتوں سے پوچھے گئے سوال کی گہرائی اور اس کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مصنفؒ خاص طور پر اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ سوال فرشتوں پر انسان کے علمی تفوق کو ظاہر کرنے اور ان کے اس اعتراض کا جواب دینے کے لیے تھا جو انہوں نے انسان کو خلیفہ بنانے پر کیا تھا۔

"ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ" - ضمیر کی وضاحت اور معروضات کی نوعیت؛

الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمناً إذ التقدير أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى :﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأشياء سيما إن أريد به الألفاظ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "ہُمْ" (ان چیزوں کو) میں موجود ضمیر "المسمیات" (ناموں والی چیزوں) کے لیے ہے، جو ضمناً (بالواسطہ طور پر) مراد ہیں۔ کیونکہ اصل عبارت کا تقدیری معنی "أسماء المسمیات" (ناموں والی چیزوں کے نام) ہے۔ تو یہاں مضاف الیہ (المسمیات) کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مضاف (أسماء) اس پر دلالت کر رہا تھا، اور اس حذف شدہ مضاف الیہ کے بدلے میں "لام" (جو جمع کے لیے ہے) لائی گئی ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :(وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً) (اور سر بڑھاپے کی سفیدی سے چمک اٹھا)، جہاں اصل میں "اشتعال شعر الرأس شیبا" (سر کے بالوں کا سفیدی سے چمک اٹھنا) تھا۔ مصنفؒ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ یہ پیش کش (عرض) دراصل معروضات (پیش کی گئی چیزوں) کے ناموں کے بارے میں سوال کرنے کے لیے تھی۔ لہٰذا، پیش کی جانے والی چیزیں خود وہی الفاظ نہیں ہو سکتی تھیں، بالخصوص اگر ان سے محض الفاظ مراد ہوں۔ بلکہ یہاں مراد اشیاء کی ذاتیں ہیں، یا الفاظ کے مدلولات (جن پر الفاظ دلالت کرتے ہیں)۔ اور اس (ضمیر) کو مذکر (ہُمْ) لایا گیا ہے تاکہ (ان اشیاء میں) جو عقلاء (ذی شعور) شامل ہیں ان کا غلبہ ہو (جیسے آدم اور ان کی اولاد)۔ اور یہ بھی پڑھا گیا ہے "عرضہن" (تانیث کے ساتھ) اور "عرضہا" (واحد مونث کے ساتھ) اس معنی میں کہ "مسمیاتہن" یا "مسمیاتہا" (یعنی ان کے ناموں والی چیزوں) کو پیش کیا گیا۔

"فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ" - فرشتوں کو جھٹلانا اور ان کی عاجزی کا اظہار

تَبْكِيتٌ لَهُمْ وَتَنْبِيهٌ عَلَى عَجْزِهِم عَن أَمْرِ الْخِلَافَةِ، فَإِنَّ التَّصَرُّفَ وَالتَّدْبِيرَ وَإِقَامَةَ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الْمَعْرِفَةِ، وَالْوُقُوفِ عَلَى مَرَاتِبِ الِاسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْرِ الْحُقُوقِ مَحَالٌ، وَلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِيَكُونَ مِن بَابِ التَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِ، وَالْإِنْبَاءُ :إِخْبَارٌ فِيهِ إِعْلَامٌ، وَلِذَلِكَ يَجْرِي مَجْرَى كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ سوال فرشتوں کو جھٹلانے (تبکیت) اور انہیں خلافت کے معاملے میں ان کی عاجزی سے آگاہ کرنے کے لیے تھا (جب انہوں نے اپنے آپ کو زیادہ حقدار سمجھا تھا)۔ کیونکہ تصرف (انتظام کرنا)، تدبیر (منصوبہ بندی)، اور عدل قائم کرنا ناممکن ہے اس سے پہلے کہ معرفت (علم) حاصل ہو، اور استعدادات کے مراتب اور حقوق کی قدر و قیمت کو سمجھا جائے۔ اور یہ (سوال) تکلیف بالمحال (ایسی چیز کا حکم دینا جو ناممکن ہو) کے قبیل سے نہیں تھا (کیونکہ اگر انہیں علم ہوتا تو وہ بتا سکتے تھے)۔ "الإنباء" (خبر دینا) ایسا اخبار (اطلاع) ہے جس میں اعلام (جانکاری دینا) شامل ہو۔ اسی لیے یہ (ان دونوں لفظوں :اخبار اور اعلام) میں سے ہر ایک کے قائم مقام استعمال ہو سکتا ہے۔

"إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" - صدق کا دعویٰ اور اس کے لوازمات؛

فِي زَعْمِكُمْ أَنَّكُم أَحِقَّاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعِصْمَتِكُمْ، أَو أَنَّ خَلْقَهُمْ وَاسْتِخْلَافَهُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ، وَهُوَ وَإِن لَّمْ يُصَرِّحُوا بِهِ لَكِنَّهُ لَازِمُ مَقَالِهِمْ۔ وَالتَّصْدِيقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ إِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوقِهِ قَد يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ بِغَرَضِ مَا يَلْزَمُ مَدْلُولَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ، وَبِهَذَا الِاعْتِبَارِ يَعْتَرِي الْإِنشَاءَاتِ۔

مصنفؒ وضاحت کرتے ہیں کہ "إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" (اگر تم سچے ہو) سے مراد یہ ہے: "اپنے اس دعوے میں سچے ہو کہ تم اپنی معصومیت کی وجہ سے خلافت کے زیادہ حقدار ہو"۔ یا یہ کہ: "ان (انسانوں) کی تخلیق اور انہیں خلیفہ بنانا، جبکہ ان کی صفت (فساد اور خونریزی) یہ ہے، حکمت والے (اللہ) کے لائق نہیں"۔ اگرچہ فرشتوں نے یہ بات صراحتاً (واضح الفاظ میں) نہیں کہی تھی، لیکن یہ ان کے کلام کا لازمہ (نتیجہ) تھا۔ اور "تصدیق" (سچ ماننا) جیسے کسی کلام کے منطوق (واضح کہی گئی بات) پر لاگو ہوتی ہے، اسی طرح اس کے مدلول (جس معنی پر وہ دلالت کرتا ہے) سے لازم آنے والی خبروں پر بھی لاگو ہو سکتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ (تصدیق) انشاءات (ایسے کلام جو خبر نہ ہوں، جیسے سوال یا حکم) پر بھی وارد ہو سکتی ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 32]

فرشتوں کا اعتراف، عاجزی اور اللہ کی حمد و ثنا

قالُوا سُبْحانَكَ لَا عِلْمَ لَنا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنا اعتراف بالعجز والقصور، وإشعار بأن سؤالهم كان استفساراً ولم يكن اعتراضاً، وأنه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الإنسان والحكمة في خلقه، وإظهار لشكر نعمتهبما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم، ومراعاة للأدب بتفويض العلم كله إليه. وسبحان: مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل إلا مضافاً منصوباً بإضمار فعله، كمعاذ الله. وقد أُجرِيَ علماً للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ في قوله: سبحان من علقمة الفاخر. وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال، ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام: سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وقال يونس: سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ.

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الذي لا يخفى عليه خافية. الْحَكِيمُ المحكم لمبدعاته الذي لا يفعل إلا ما فيه حكمة بالغة. وأنت فصل، وقيل: تأكيد للكاف كما في قولك: مررت بك أنت، وإن لم يجز: مررت بأنت، إذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع، ولذلك جاز: يا هذا الرجل، ولم يجز: يا الرجل، وقيل: مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر إن.

ترجمہ؛

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (انہوں نے کہا: تو پاک ہے، ہمیں کوئی علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا ہے) یہ عاجزی اور کمی کا اعتراف ہے۔ اور یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ ان کا سوال استفسار (دریافت) تھا، اعتراض نہیں۔ اور یہ کہ ان پر وہ چیز ظاہر ہو گئی جو ان سے پوشیدہ تھی، یعنی انسان کی فضیلت اور اس کی تخلیق میں حکمت۔ اور یہ اس نعمت کا شکر ظاہر کرنا ہے جو اللہ نے انہیں سکھا کر اور جو چیز ان کے لیے مشکل تھی اسے واضح کر کے عطا کی۔ اور یہ ادب کی رعایت ہے کہ تمام علم اسی کی طرف سونپ دیا جائے۔ اور سُبْحَانَ (سبحان): یہ مَصْدَر (اسم مصدر) ہے جیسے غُفْرَانٌ (بخشش)۔ اور یہ شاذ و نادر ہی استعمال ہوتا ہے مگر مضاف (کسی دوسرے لفظ کی طرف) ہو اور منصوب ہو اس کے فعل کو محذوف مان کر (یعنی أُسَبِّحُ سُبْحَانَكَ)، جیسے مَعَاذَ اللّٰهِ (میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں)۔ اور شاذ و نادر

طور پر یہ تنزیہ (اللہ کو پاک قرار دینے) کے معنی میں علم (خاص نام) کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے' شاعر علقمہ الفاخر کے اس قول میں: "سُبحَانَ مَن عَلقَمَۃَ الفَاخِرِ" (مبارک ہے علقمہ الفاخر کو - یہاں سبحان گویا علقمہ کے نام کی طرح استعمال ہوا)۔اور کلام کو اس (سبحان) سے شروع کرنا (اپنے) استفسار اور حقیقتِ حال سے جہل کے بارے میں معذرت ہے۔ اور اسی لیے اسے توبہ کی چابی بنایا گیا ہے۔ پس موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: "تو پاک ہے' میں تیری طرف توبہ کرتا ہوں" (سورۃ الاعراف آیت ۱۴۳)۔ اور یونس علیہ السلام نے فرمایا: "تو پاک ہے' بیشک میں ہی ظالموں میں سے تھا" (سورۃ الانبیاء آیت ۸۷)۔إِنَّکَ أَنتَ العَلِیمُ الحَکِیمُ (بیشک تو ہی خوب جاننے والا' حکمت والا ہے)۔ العَلِیمُ (خوب جاننے والا) وہ ہے جس پر کوئی پوشیدہ چیز چھپی نہ رہے۔ الحَکِیمُ (حکمت والا) وہ ہے جو اپنی مخلوقات کو مضبوط و پختہ بنانے والا ہے۔ جو نہیں کرتا مگر وہی جس میں کامل حکمت ہو۔اور أَنتَ (تو) فصل (جملے کے اجزاء کو الگ کرنے والی ضمیر) ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) یہ "کاف" (إِنَّکَ میں) کے لیے تاکید ہے۔ جیسا کہ تمہارا قول ہے: "مَرَرتُ بِکَ أَنتَ" (میں تجھ ہی سے گزرا)' اگرچہ "مَرَرتُ بِأَنتَ" جائز نہیں ہے' کیونکہ تابع (جو لفظ تاکید کے لیے آئے) میں وہ چیز جائز ہوتی ہے جو متبوع (جس کی تاکید کی جائے) میں جائز نہیں۔ اور اسی لیے "یاأیُّھَاالرَّجُلُ" (اے یہ آدمی!) جائز ہے' مگر "یاالرَّجُلُ" جائز نہیں۔ اور کہا گیا ہے (ایک اور قول یہ ہے کہ) یہ (أَنتَ) مبتدا ہے جس کی خبر اس کے بعد ہے (العَلِیمُ الحَکِیمُ)' اور پورا جملہ (أَنتَ العَلِیمُ الحَکِیمُ) إِنَّ کی خبر ہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں فرشتوں کے جواب: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (انہوں نے کہا: تو پاک ہے' ہمیں کوئی علم نہیں سوائے اس کے جو تو نے ہمیں سکھایا۔ بے شک تو ہی سب کچھ جاننے والا' حکمت والا ہے) کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ اس جواب کو عجز کا اعتراف' سوال کی نوعیت کا بیان' اور اللہ کی نعمت کا شکر قرار دیتے ہیں۔ مصنفؒ خاص طور پر "سبحان" کے معنی' اس کے نحوی استعمال' اور اس کے بلاغی مقاصد پر روشنی ڈالتے ہیں۔ آخر میں' "العَلِیمُ" اور "الحَکِیمُ" کے معانی اور "أَنتَ" کے نحوی مقام کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ (قَالُوا سُبحَانَکَ لَا عِلمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمتَنَا)۔

اعترافِ عجز اور سوال کی وضاحت

اعتراف بالعجز والقصور، وإشعار بأن سؤالهم كان استفساراً ولم يكن اعتراضاً، وأنه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الإنسان والحكمة في خلقه، وإظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم، ومراعاة للأدب بتفويض العلم كله إليه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کا یہ قول عجز اور کوتاہی کا کھلا اعتراف تھا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا سابقہ سوال (آدم کو خلیفہ بنانے کے بارے میں) دراصل معلومات حاصل کرنے کی ایک کوشش (استفسار) تھی' نہ کہ اعتراض۔ مزید یہ کہ اس جواب سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کی فضیلت اور اس کی تخلیق میں پنہاں حکمت جو پہلے ان پر پوشیدہ تھی' اب ان کے لیے واضح ہو چکی ہے۔ یہ ان کی طرف سے اللہ کی اس نعمت کا شکر ادا کرنا بھی تھا کہ اس نے انہیں وہ کچھ سکھایا جس سے وہ واقف نہیں تھے' اور وہ راز ان پر کھول دیے جو ان پر پوشیدہ تھے۔ یہ جواب ادب کا بھی مظاہرہ تھا جس میں انہوں نے تمام علم کو اللہ کے سپرد کر دیا۔

"سُبحَانَ" کا مفہوم اور نحوی استعمال

وسبحان: مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل إلا مضافاً منصوباً بإضمار فعله، كمعاذ الله. وقد أُجرِيَ علماً للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ في قوله: سبحان من علقمة الفاخر. وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال، ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام: سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وقال يونس: سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "سُبْحَانَ" مصدر ہے، جیسے "غُفْرَان"۔ اور یہ (لفظ) نصب کی حالت میں، اپنے فعل کو مضمر (چھپا کر) رکھے ہوئے، اور مضاف ہو کر ہی استعمال ہوتا ہے، جیسے "مَعَاذَ اللّٰہِ" (اللہ کی پناہ)۔ نادر طور پر اسے "تسبیح" کے لیے علم (اسم) بنا کر استعمال کیا گیا ہے جس کا معنی "تنزیہ" (پاک قرار دینا) ہے، جیسا کہ علقمہ الفاخر کے قول میں ہے: "سبحان من علقمۃ الفاخر"۔ کلام کو "سبحان" سے شروع کرنا اپنے استفسار (سوال) اور حقیقتِ حال سے لاعلمی پر ایک معذرت تھا۔ اسی وجہ سے اسے توبہ کی کنجی (مفتاح) بنایا گیا ہے۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: (سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ) (تو پاک ہے، میں نے تیری طرف توبہ کی)، اور یونس علیہ السلام نے فرمایا: (سُبْحَانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِینَ) (تو پاک ہے، بے شک میں ظالموں میں سے تھا)۔ (إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ)۔

اللہ کے علم و حکمت کا اقرار

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الذي لا يخفى عليه خافية. الْحَكِيمُ المحكم لمبدعاته الذي لا يفعل إلا ما فيه حكمة بالغة.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ: "إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ": (تو ہی سب کچھ جاننے والا ہے) یعنی وہ ذات جس سے کوئی چھپی ہوئی چیز بھی پوشیدہ نہیں۔ "الْحَکِیمُ": (حکمت والا ہے) یعنی وہ ذات جو اپنی مخلوقات کو مضبوطی اور پختگی عطا کرنے والا ہے، اور جو کچھ بھی کرتا ہے وہ صرف اس میں کرتا ہے جس میں بڑی حکمت ہو۔

وأنت فصل، وقيل: تأكيد للكاف كما في قولك: مررت بك أنت، وإن لم يجز: مررت بأنت، إذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع، ولذلك جاز: يا هذا الرجل، ولم يجز: يا الرجل، وقيل: مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر إن.

انت ضمیر کا نحوی مقام

مصنفؒ لفظ "أَنْتَ" (تو) کے نحوی مقام کے بارے میں تین آراء بیان کرتے ہیں:

یہ "فصل" (ضمیر فصل) ہے (جو خبر اور صفت میں فرق کرنے کے لیے لائی جاتی ہے)۔

یہ کاف (ک) کی تاکید (زور دینے) کے لیے ہے، جیسے تمہارے قول میں: "مررت بک أنت" (میں تیرے پاس سے گزرا تو خود)، اگرچہ "مررت بأنت" جائز نہیں (کیونکہ تابع (أنت) میں وہ چیز جائز ہوتی ہے جو متبوع (بک) میں جائز نہیں ہوتی)۔ اسی لیے "یا ہذا الرجل" (اے یہ مرد) جائز ہے، جبکہ "یا الرجل" جائز نہیں۔

یہ مبتدا ہے اور اس کے بعد والا (العلیم الحکیم) اس کی خبر ہے۔ اور یہ (أنت العلیم الحکیم) پورا جملہ "إنّ" (إنّکَ) کی خبر ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 33]

آدم کا نام بتانا اور اللہ کا علم کامل کا اظہار

قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم أي: أعلمهم، وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما.

فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

استحضار لقوله تعالى: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالحجة عليه، فإنه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السماوات والأرض، وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون، وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الأولى، وهو أن يتوقفوا مترصدين لأن يبين لهم، وقيل: مَا تُبْدُونَ قولهم: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فيها. وما تَكْتُمُونَ استبطانهم أنهم أحقاء بالخلافة، وأنه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم. وقيل: ما أظهروا من الطاعة، وأسر إبليس منهم من المعصية، والهمزة للإنكار دخلت حرف الجحد فأفادت الإثبات والتقرير.

ترجمہ؛

یعنی: "انہیں بتاؤ (علم دو)"۔اور اسے (نحوی قواعد کے مطابق) ہمزہ کو یاء میں بدل کر (جیسے 'اَنْبِیْھِم') اور ہاء کو کسرہ کے ساتھ حذف کر کے بھی پڑھا گیا ہے (جیسے 'اَنْبِھِم')۔ فَلَمَّآ اَنْبَاَھُمْ بِاَسْمَآئِہِمْ (پھر جب اس نے ان کو ان کے نام بتا دیے)، قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ (اس نے فرمایا کیا میں نے تمہیں نہ کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کے غیب کو جانتا ہوں اور وہ بھی جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو تم چھپاتے تھے؟)۔ یہ اللہ تعالیٰ کے پہلے قول "اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" (بیشک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے - آیت ۳۰) کا استحضار (یاد دلانا) ہے۔ لیکن وہ اسے زیادہ واضح صورت میں لایا تا کہ یہ اس پر حجت (دلیل) بنے۔ پس بیشک اللہ تعالیٰ چونکہ آسمانوں اور زمین کے ان امور کو جانتا ہے جو ان (فرشتوں) سے پوشیدہ تھے۔ اور ان (فرشتوں) کے ظاہری اور باطنی احوال میں سے جو ان پر ظاہر تھے۔ وہ جانتا ہے جو وہ نہیں جانتے۔ اور اس (قولِ الٰہی) میں ان پر نرم سرزنش (معاتبہ) کا اشارہ بھی ہے، اس پر کہ انہوں نے بہتر طریقہ ترک کیا، جو یہ تھا کہ وہ رک جاتے اور انتظار کرتے کہ ان کے لیے واضح کیا جائے (یعنی جلدی سوال نہ کرتے)۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) "مَا تُبْدُوْنَ" (جو تم ظاہر کرتے ہو) سے مراد ان کا وہ قول ہے: "کیا تو اس میں ایسے شخص کو بنائے گا جو اس میں فساد کرے؟" (یعنی ان کا ظاہری سوال)۔ اور "وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" (اور جو تم چھپاتے تھے) سے مراد ان کا یہ باطنی خیال تھا کہ وہ (فرشتے) خلافت کے زیادہ حقدار ہیں، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان سے کوئی افضل مخلوق پیدا نہیں کرتا۔ (ان کا چھپا ہوا احساسِ برتری)۔ اور کہا گیا ہے (ایک اور قول یہ ہے کہ) "مَا تُبْدُوْنَ" سے مراد وہ اطاعت ہے جو انہوں نے ظاہر کی، اور "وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ" سے مراد وہ نافرمانی ہے جو ابلیس نے ان میں سے چھپائی۔ (اس صورت میں خطاب میں ابلیس بھی شامل ہے)۔ اور ہمزہ (اَ) انکار (استفہام انکاری) کے لیے ہے، جو حرفِ نفی (لَمْ) پر داخل ہوا۔ پس اس نے اثبات اور تاکید کا فائدہ دیا (یعنی میں نے یقیناً تمہیں بتایا تھا)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں آدم علیہ السلام کی فضیلت کے عملی ثبوت اور اللہ تعالیٰ کے فرشتوں سے اس خطاب کی وضاحت کرتے ہیں جو آدم علیہ السلام کے نام بتانے کے بعد ہوا

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ ۝ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (فرمایا

: اے آدم! انہیں ان چیزوں کے نام بتا۔ پس جب آدم نے انہیں ان چیزوں کے نام بتائے تو (اللہ نے) فرمایا: "کیا میں نے تم سے نہ کہا

تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کے تمام غیب جانتا ہوں اور جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو وہ بھی جانتا ہوں")۔ مصنفؒ یہاں "أَنبِئْهُم" کی قرآنی قراءات، اللہ کے سوال کی بلاغی حیثیت، اور "مَا تُبْدُونَ" اور "مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ" کے مختلف تفسیری اقوال پر روشنی ڈالتے ہیں۔

(قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ) - آدم کو حکم اور الفاظ کی قراءات:

أی: أَعلِمهم، وقرئ بقلب الهمزة یاء وحذفها بکسر الهاء فیهما۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "أَنبِئْهُم" (ان کو خبر دو / بتاؤ) کا مطلب ہے: "ان کو علم دو / آگاہ کرو"۔ اور اسے (نحوی قواعد کے مطابق) ہمزہ کو یاء میں بدل کر (أَنبِیهِم) اور ہاء کو کسرہ کے ساتھ حذف کر کے بھی پڑھا گیا ہے (أَنبِهِم)۔

﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾

اللہ کا استفسار اور فرشتوں سے معاتبہ استحضار:

لقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالحجة عليه، فإنه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السماوات والأرض، وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (ألم أقل لکم ...) دراصل اپنے پہلے فرمان (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے) کو دوبارہ پیش کرنے جیسا ہے۔ لیکن اس بار اسے زیادہ واضح اور تفصیلی انداز میں پیش کیا گیا ہے تاکہ یہ (اللہ کے علم پر) فرشتوں کے لیے ایک حجت (دلیل) بن جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جب ان پر آسمانوں اور زمین کے پوشیدہ امور کو بھی جانتا ہے، اور ان کی ظاہر اور باطن حالتوں کو بھی جانتا ہے، تو (بالیقین) وہ سب کچھ جانتا ہے جو وہ (فرشتے) نہیں جانتے۔ وفیہ تعریض بمعاتبتهم علی ترک الأولى، وهو أن يتوقفوا مترصدين لأن يبين لهم۔ اور اس (اللہ کے خطاب) میں فرشتوں پر ہلکا سا معاتبہ (ناراضگی کا اظہار) بھی ہے اس بات پر کہ انہوں نے بہتر چیز کو چھوڑ دیا، اور وہ بہتر چیز یہ تھی کہ وہ توقف کرتے اور انتظار کرتے کہ اللہ ان پر (حقیقت) واضح فرمائے۔

"مَا تُبْدُونَ" اور "مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ" کے مختلف اقوال:

وقيل: مَا تُبْدُونَ قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾۔ وما تَكْتُمُونَ استبطانهم أنهم أحقاء بالخلافة، وأنه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم۔

مصنفؒ "مَا تُبْدُونَ" (جو تم ظاہر کرتے ہو) اور "وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ" (اور جو تم چھپاتے ہو) کے بارے میں مختلف اقوال نقل کرتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ "مَا تُبْدُونَ" سے مراد فرشتوں کا یہ قول ہے: (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا) (کیا تو اس میں ایسے کو بنائے گا جو اس میں فساد کرے گا؟) اور "مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ" سے مراد ان کا اندرونی خیال ہے کہ وہ (فرشتے) خلافت کے زیادہ حقدار ہیں، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان سے بہتر کوئی مخلوق پیدا نہیں کرے گا۔ وقیل: ما أظهروا من الطاعة، وأسر إبلیس منهم من المعصیة۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "مَا تُبْدُونَ" سے مراد وہ اطاعت ہے جو فرشتوں نے ظاہر کی، اور "مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ" سے مراد وہ نافرمانی ہے جو ابلیس نے ان (فرشتوں) میں سے چھپائی تھی۔

"أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ" میں ہمزہ کا استعمال:

والهمزة للإنكار دخلت حرف الجحد فأفادت الإثبات والتقرير.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ" (کیا میں نے تم سے نہ کہا تھا) میں جو ہمزہ (اَ) ہے وہ انکار کے لیے ہے۔ اور یہ (انکار والا ہمزہ) جب حرف جحد (نفی کا حرف، جیسے لَمْ) پر داخل ہوتا ہے، تو اثبات (ہاں میں جواب) اور تقریر (بات کو ثابت کرنا) کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی یہ جملہ دراصل اس بات کی تائید کر رہا ہے کہ اللہ پہلے ہی یہ بات فرما چکا تھا۔

آیات سے مستنبط نتائج: انسان کا شرف، علم کی فضیلت اور دیگر نکات

واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الإنسان، ومزية العلم وفضله على العبادة، وأنه شرط في الخلافة بل العمدة فيها، وأن التعليم يصح إسناده إلى الله تعالى، وإن لم يصح إطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به، وأن اللغات توقيفية، فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم، وتعليمها ظاهر في إلقائها على المتعلم مبيناً له معانيها، وذلك يستدعي سابقة وضع، والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى، وأن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم وإلا لتكرر قوله: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وأن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة، والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم، وحملوا عليه قوله تعالى: وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ وأن آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لأنه أعلم منهم، والأعلم أفضل لقوله تعالى: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وأنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها.

ترجمہ:

اور جان لو کہ یہ آیتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو شرف حاصل ہے۔ اور علم کی فضیلت اور اس کا عبادت پر فضل ہے۔ اور یہ کہ علم خلافت کے لیے شرط ہے، بلکہ اس کی اصل بنیاد ہے۔ اور یہ کہ تعلیم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہے، اگرچہ اس پر "المعلم" (سکھانے والا) کا اطلاق اس طرح درست نہیں جس طرح یہ لقب اس کے ساتھ خاص ہے جو اسے پیشہ کے طور پر اختیار کرتا ہے۔ اور یہ کہ زبانیں توقیفی ہیں (اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ہیں)۔ پس بیشک نام الفاظ پر دلالت کرتے ہیں، خاص طور پر یا عام طور پر۔ اور ان کا سکھانا ظاہر ہے کہ وہ متعلّم پر الفاظ کا القاء کرنا ہے جس کے ساتھ ان کے معانی واضح کیے جائیں۔ اور یہ (عمل) کسی پہلے سے موجود وضع (باہم مقرر شدہ طریقہ) کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اصول اس بات کی نفی کرتا ہے کہ یہ وضع ان کی طرف سے ہو جو آدم سے پہلے تھے۔ پس یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اور یہ کہ حکمت کا مفہوم علم کے مفہوم سے زائد (زیادہ) ہے۔ ورنہ اس کا قول "بیشک تو ہی خوب جاننے والا، حکمت والا ہے" (انک أنت العلیم الحکیم) مکرر (بار بار) ہوتا (اگر دونوں کا معنی ایک ہی ہوتا)۔ اور یہ کہ فرشتوں کے علوم اور کمالات بڑھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور حکماء (فلاسفہ) نے ان میں سے اعلیٰ طبقے (مقرب فرشتوں) کے بارے میں اس (زیادتی) سے منع کیا (یعنی کہا کہ ان کا علم نہیں بڑھتا)۔ اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو اس پر محمول کیا: "اور ہم میں سے کوئی ایسا نہیں مگر اس کا ایک مقرر مقام ہے" (سورۃ الصافات آیت ۱۶۴) (جس سے انہوں نے سمجھا کہ ان کا علم بھی مقرر ہے)۔ اور یہ کہ آدم ان فرشتوں سے افضل ہیں، کیونکہ وہ ان سے زیادہ علم والے تھے۔ اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بنا پر: "کیا جو جانتے ہیں اور جو نہیں جانتے برابر ہو سکتے ہیں؟" (سورۃ الزمر آیت ۹)۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ چیزوں کو ان کے وجود میں آنے سے پہلے جانتا ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں فرماتے ہیں کہ "آیاتِ خلافت" (سورۃ البقرہ کی وہ آیات جن میں آدمؑ کی تخلیق اور خلافت کا ذکر ہے) کئی اہم حقائق پر دلالت کرتی ہیں۔ مصنفؒ ان نکات کو ایک ایک کر کے واضح کرتے ہیں:

انسان کی فضیلت اور علم کی اہمیت؛

واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الإنسان، ومزية العلم وفضله على العبادة، وأنه شرط في الخلافة بل العمدة فيها۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیات انسان کے شرف (عزت و بلندی) پر دلالت کرتی ہیں۔ نیز یہ علم کی اہمیت اور اس کی فضیلت کو عبادت پر واضح کرتی ہیں، اور یہ کہ علم خلافت کے لیے ایک بنیادی شرط ہے، بلکہ خلافت کی اصل بنیاد ہی علم ہے۔

اللہ کی طرف تعلیم کی نسبت اور "معلم" کا اطلاق

وأن التعليم يصح إسناده إلى الله تعالى، وإن لم يصح إطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم (سکھانے) کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ اگرچہ اللہ پر "معلم" کا اطلاق صحیح نہیں، کیونکہ یہ لفظ ایسے شخص کے لیے خاص ہے جو اس کام کو بطور پیشہ اختیار کرتا ہو۔ (یعنی اللہ تعالیٰ سکھانے والا ہے، لیکن وہ کسی پیشے میں مشغول ہونے والے معلم کی طرح نہیں)۔

زبانوں کی توقیفی حیثیت اور علم کا تقاضہ؛

وأن اللغات توقيفية، فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم، وتعليمها ظاهر في إلقائها على المتعلم مبينا له معانيها، وذلك يستدعي سابقة وضع، والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زبانیں توقیفی ہیں (یعنی ان کا وجود اللہ کی طرف سے الہامی ہے، انسانی اصطلاح سے نہیں)۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "الأسماء" (نام) الفاظ پر دلالت کرتے ہیں، خواہ وہ خاص طور پر ہوں یا عام طور پر۔ اور ان ناموں کی تعلیم کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان الفاظ کو سیکھنے والے (آدمؑ) پر اس طرح القاء کیا کہ ان کے معانی بھی واضح کر دیے۔ یہ (طریقہ) "وضع" (پہلے سے طے شدہ ہونے) کا تقاضا کرتا ہے، اور اصول یہ ہے کہ یہ "وضع" کسی ایسے شخص کی طرف سے نہیں ہو سکتا جو آدم سے پہلے موجود تھا (اس لیے کہ علم اسماء انسان کے خصائص میں سے ہے)۔ لہٰذا، یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ہی ہے۔

حکمت کا تصور اور علم سے اس کی علیحدگی؛

وأن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم وإلا لتكرر قوله: إنك أنت العليم الحكيم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "حکمت" کا تصور "علم" کے تصور سے زائد ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ کا قول (إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (بے شک تو ہی سب کچھ جاننے والا، حکمت والا ہے) تکرار (یعنی ایک ہی بات کو دہرانا) ہوتا (جبکہ قرآن تکرار سے پاک ہے)۔ (یعنی علم کا تعلق جاننے سے ہے، جبکہ حکمت کا تعلق چیزوں کو درست طریقے سے انجام دینے اور ہر چیز کو اس کے صحیح مقام پر رکھنے سے ہے)۔

فرشتوں کے علم اور کمالات میں اضافہ؛

وأن علوم الملائكة وكما لاتهم تقبل الزيادة، والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم، وحملوا عليه قوله تعالى:
﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ﴾۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرشتوں کے علوم اور ان کے کمالات میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ جبکہ حکماء (فلاسفہ) نے ان کے اعلیٰ طبقے کے فرشتوں کے لیے اس (اضافے) کو منع کیا ہے (یعنی ان کے مطابق اعلیٰ درجے کے فرشتوں کا علم اور کمال ثابت ہے اور اس میں اضافہ نہیں ہوتا)۔ اور انہوں نے اس (اپنے قول) پر اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعۡلُومٌ) (اور ہم میں سے کوئی نہیں مگر اس کا ایک مقام مقرر ہے) کو دلیل بنایا ہے۔

آدمؑ کی فضیلت اور اللہ کا علم ازل؛

وأن آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لأنه أعلم منهم، والأعلم أفضل لقوله تعالى: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ وأن تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آدم علیہ السلام ان (متذکرہ) فرشتوں سے افضل ہیں، کیونکہ وہ ان سے زیادہ علم والے ہیں۔ اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾

(کیا وہ لوگ جو علم رکھتے ہیں اور وہ لوگ جو علم نہیں رکھتے برابر ہو سکتے ہیں؟)۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ چیزوں کو ان کے وجود میں آنے سے پہلے ہی جانتا ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 34]

فرشتوں کو سجدہ آدم کا حکم

وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ لما أنبأهم بأسمائهم وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له، اعترافاً بفضله، وأداء لحقه واعتذاراً عما قالوا فيه. وقيل: أمرهم به قبل أن يسوي خلقه لقوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ امتحاناً لهم وإظهاراً لفضله. والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق إن نصبته بمضمر، وإلا عطفه بما يقدر عاملاً فيه على الجملة المتقدمة، بل القصة بأسرها على القصة الأخرى، وهي نعمة رابعة عدها عليهم. والسجود في الأصل تذلل مع تطامن قال الشاعر:

تَرَى الأَكْمَ فيها سُجَّداً للحوافِرِ وقال آخر:

وَقُلۡنَ له اسۡجُدۡ لِلَيلى فَاسۡجَدَا يعني البعير إذا طأطأ رأسه.

ترجمہ؛

وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ (اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا: آدم کو سجدہ کرو!)، یہ حکم اس وقت دیا جب اس نے (آدم نے) ان کو ان کے نام بتا دیے اور انہیں وہ علم سکھایا جو وہ نہیں جانتے تھے۔ (یہ حکم) ان کی (فرشتوں کی طرف سے) اس کی (آدم کی) فضیلت کا اعتراف ہو، اور اس کا حق ادا کرنا ہو، اور جو کچھ انہوں نے اس کے بارے میں کہا تھا (فساد وغیرہ)، اس پر معذرت ہو۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) اللہ نے انہیں یہ حکم اس کی (آدم کی) تخلیق مکمل ہونے سے پہلے دیا، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بنا پر: "پس جب

میں اسے مکمل کر لوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں، تو اس کے لیے سجدے میں گر پڑنا" (سورۃ الحجر آیت ۲۹، سورۃ ص آیت ۷۲)۔ یہ (حکم پہلے دینا) ان کے لیے امتحان ہو اور اس کی (آدم کی) فضیلت کا اظہار ہو۔اور (آیت کے شروع میں جو) حرف عطف (واو) ہے، وہ اس ظرف (وَإِذْ) کو پہلے والے ظرف (وَإِذْ - آیت ۳۰ میں) پر عطف کر رہا ہے، اگر تم اسے (پہلے والے ظرف کو) کسی محذوف فعل کے ساتھ منصوب (متعلق) مانو۔ ورنہ، وہ اسے (اس وَإِذْ کو) اس فعل کے ساتھ جو اس کا عامل مقدر مانا جائے، پچھلے جملے پر عطف کر رہا ہے۔ بلکہ (معنی یہ ہے کہ) پوری قصۃ (یہ سجدے والی) کو دوسری قصۃ (تخلیق والی) پر عطف کر رہا ہے۔اور یہ (سجدے کا حکم) ان پر شمار کی گئی چوتھی نعمت ہے۔اور السُّجُودُ (سجدہ) اصل میں تواضع (عاجزی) کے ساتھ جھکنا ہے۔شاعر نے کہا: "تم ٹیلوں کو اس میں جھکے ہوئے (سُجَّداً) دیکھتے ہو کھروں کے لیے"۔ اور ایک دوسرے نے کہا: "اور انہوں نے اس سے کہا: لیلیٰ کو سجدہ کر! تو اس نے سجدہ کیا"۔ یعنی اونٹ نے جب اپنا سر جھکایا۔

تشریح:

فرشتوں کو آدمؑ کے لیے سجدے کا حکم اور "سجدہ" کا مفہوم

مصنف (امام بیضاویؒ) یہاں قرآنِ مجید کی آیت ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا: آدم کو سجدہ کرو) کی تفسیر کر رہے ہیں۔

فرشتوں کو سجدے کا حکم کیوں دیا گیا؟

مصنفؒ سجدے کے حکم کی دو وجوہات بیان فرماتے ہیں:

اعترافِ فضل اور حق کی ادائیگی:

"لما أنبأهم بأسمائهم وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له، اعترافاً بفضله، وأداء لحقه واعتذاراً عما قالوا فيه۔"

"جب اللہ تعالیٰ نے (آدمؑ کے ذریعے) فرشتوں کو ان (چیزوں) کے ناموں کی خبر دی اور انہیں وہ علم سکھایا جو وہ نہیں جانتے تھے، تو انہیں آدمؑ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا۔" اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ (ملائکہ) آدمؑ کے فضل کا اعتراف کریں، اور ان کا حق ادا کریں، اور اس بات پر معذرت کریں جو انہوں نے (آدمؑ کی تخلیق پر) کہا تھا (کہ کیا تو ایسے کو پیدا کرتا ہے جو زمین میں فساد کرے گا؟)۔ (یعنی جب فرشتوں کو آدمؑ کے علم کی فضیلت کا ادراک ہو گیا، تو انہیں یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس فضیلت کو تسلیم کریں اور اپنی سابقہ بات پر ندامت کا اظہار کریں۔)

امتحان اور فضیلت کا اظہار (تخلیق سے پہلے کا حکم):

"وقيل: أمرهم به قبل أن يسوي خلقه لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ امتحاناً لهم وإظهاراً لفضله۔""

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے انہیں (ملائکہ کو) یہ حکم آدمؑ کی تخلیق کو مکمل کرنے سے پہلے ہی دے دیا تھا، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطابق: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (پس جب میں اسے درست کر لوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو تم اس کے آگے سجدے میں گر پڑنا)۔ "اس (حکم) کا مقصد ان (ملائکہ) کا امتحان لینا تھا، اور آدمؑ کے فضل کو

(تخلیق سے پہلے ہی) ظاہر کرنا تھا۔ (یعنی یہ حکم اس لیے دیا گیا تاکہ ملائکہ کی اطاعت اور ان کے ایمان کا امتحان ہو اور آدمؑ کی فضیلت کا اعلان ہو جائے، اس سے پہلے کہ وہ جسمانی طور پر مکمل ہوں۔)

"وَإِذْ قُلْنَا" کا نحوی تعلق

"والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق إن نصبته بمضمر، وإلا عطفه بما يقدر عاملاً فيه على الجملة المتقدمة، بل القصة بأسرها على القصة الأخرى، وهي نعمة رابعة عدها عليهم۔"

"اور 'وَإِذْ قُلْنَا' میں 'واؤ' عاطفہ (جوڑنے والا حرف) سابقہ ظرف (یعنی پچھلی آیت میں 'وإذ قلنا' یا اسی طرح کا کوئی زمانی ظرف) پر عطف (جوڑ) ہے، اگر تم اسے کسی محذوف فعل سے منصوب (اعراب) کرتے ہو (جیسے 'اذکر إذ قلنا' یعنی 'یاد کرو جب ہم نے کہا')۔" "اور اگر ایسا نہیں ہے (یعنی اگر اسے محذوف فعل سے منصوب نہیں کرتے)، تو پھر اسے اس (مقدر) عامل کے ساتھ عطف کیا جائے گا جو سابقہ جملے پر اثر انداز ہو، بلکہ یہ پورا قصہ ہی دوسرے قصے پر (ایک نعیمت کے طور پر) عطف ہے۔" "اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ نے ان (بنی آدم) پر شمار کی ہے۔" (یعنی یہ واقعہ بھی انسانوں پر اللہ کی ایک بڑی نعمت اور اس کی عظمت کی دلیل ہے۔)

"السجود" کا لغوی مفہوم اور شعری دلائل

مصنفؒ لفظ "السجود" کے لغوی معنی کی وضاحت فرماتے ہیں: "والسجود في الأصل تذلل مع تطامن۔" "اور 'السجود' (سجدہ) دراصل 'تذلل' (عاجزی، فروتنی) اور 'تطامن' (جھک جانا، پست ہونا) کا نام ہے۔

"پہلی شعری دلیل:

قال الشاعر

:تَرَى الأُكْمَ فِيهَا سُجَّداً لِلْحَوَافِرِ

شعر کی تشریح:

یہ شعر اونٹوں یا گھوڑوں کے پاؤں تلے میدان کی کیفیت کو بیان کر رہا ہے۔ "تم دیکھو گے کہ اس (میدان) میں ٹیلے بھی سموں (یا کھروں) کے لیے سجدہ ریز ہیں۔" "سُجَّداً لِلْحَوَافِرِ" : یہاں "سُجَّداً" کا معنی ہے کہ ٹیلے بھی اس قدر پست اور ہموار ہو گئے ہیں کہ گویا وہ جانوروں کے کھروں کے لیے جھک گئے ہیں یا پست ہو گئے ہیں۔ یہ سجدہ اصطلاحی سجدہ نہیں بلکہ لغوی معنی میں ہے : "تذلل (عاجزی)" اور "تطامن (جھکنا یا پست ہونا)"۔

دوسری شعری دلیل:

وقال آخر :

وَقُلْنَ لَهُ اسْجُدْ لِلَيْلَى فَاسْجُدَا ؛يَعْنِي الْبَعِيرَ إِذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ

شعر کی تشریح:

یہ شعر اونٹ کی اپنے محبوب (لیلیٰ) کے سامنے فرمانبرداری کو بیان کر رہا ہے۔ "اور (لڑکیوں نے) اس (اونٹ) سے کہا : لیلیٰ کے لیے سجدہ کر! تو اس نے سجدہ کر دیا۔" "یعنی اونٹ نے اپنا سر جھکا دیا۔" "اسْجُدْ لِلَيْلَى فَاسْجُدَا" : یہاں بھی "سجدہ" کا معنی ہے سر جھکانا (طَأْطَأَ رَأْسَه)، جو اطاعت اور عاجزی کی علامت ہے۔ یہ اصطلاحی سجدہ (عبادت کا) نہیں ہے۔

مصنف کا مقصد

ان اشعار کو ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ "سجدہ" کا لغوی معنی صرف پیشانی ٹیکنا نہیں ہے' بلکہ یہ "عاجزی' فروتنی' جھکنا یا کسی کے سامنے پست ہو جانا" کے وسیع معنی پر مشتمل ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آدمؑ کے لیے سجدہ کرنے کا حکم دیا تو اس سے مراد تعظیمی سجدہ تھا (یعنی آدمؑ کے سامنے عاجزی اور ان کی فضیلت کا اقرار)' نہ کہ سجدہ عبادت جو صرف اللہ کے لیے خاص ہے۔

سجدۂ آدمؑ کا شرعی مفہوم اور اس کی حکمت

وفي الشرع :وضع الجبهة على قصد العبادة، والمأمور به إما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، وجعل آدم قبلة لسجودهم تفخيماً لشأنه، أو سبباً لوجوبه فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون نموذجاً للمبدعات كلها بل الموجودات بأسرها، ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات، ووصلة إلى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات، أمرهم بالسجود تذللاً لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته، وشكراً لما أنعم عليهم بواسطته، فاللام فيه كاللام في قول حسان رضي الله تعالى عنه:

أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لقبلتِكُمْ ... وأَعْرَفَ الناسِ بالقرآنِ والسُّنَنِ

أو في قوله تعالى :أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ.

وأما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيماً له، كسجود إخوة يوسف له، أو التذلل والإنقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم. والكلام في أن المأمورين بالسجود، الملائكة كلهم، أو طائفة منهم ما سبق.

ترجمہ؛

اور شرع میں :سجدہ عبادت کی نیت سے پیشانی رکھنا ہے۔ اور جس چیز کا حکم دیا گیا (سجدہ آدم کا)' یا تو وہ شرعی معنی (عبادت) ہے۔ تو اس صورت میں حقیقت میں سجدہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے تھا۔ اور آدم کو ان کے سجدے کے لیے قبلہ بنایا گیا' اس کے مرتبے کو بلند کرنے کے لیے۔ یا (حکم کا معنی یہ ہے کہ آدم) اس (سجدے) کے وجوب کا سبب بنے۔ پس گویا اللہ تعالیٰ نے جب اسے (آدم کو) اس طرح پیدا کیا کہ وہ تمام مخلوقات بلکہ تمام موجودات کے لیے ایک نمونہ ہو۔ اور روحانی اور جسمانی عالم میں جو کچھ ہے اس کی نسخہ (کاپی) ہو۔ اور فرشتوں کے لیے ان کمالات کو پورا کرنے کا ذریعہ ہو جو ان کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ اور ان مراتب و درجات کے ظاہر ہونے کا واسطہ ہو جن میں وہ مختلف ہیں۔ (اس لیے) اس نے انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا' عاجزی کرتے ہوئے' اس عظیم قدرت اور نمایاں نشانیوں کے لیے جو انہوں نے اس (آدم) میں دیکھیں' اور شکر کرتے ہوئے' اس چیز کا جو اللہ نے انہیں اس (آدم) کے واسطے سے عطا کی۔ پس اس میں جو لام (لِآدَمَ میں) ہے' وہ اس لام کی طرح ہے جو حسان رضی اللہ عنہ کے اس قول میں ہے :"کیا وہ پہلا شخص نہیں جس نے تمہارے قبلے کے لیے نماز پڑھی...؟" (یہاں لام قبلہ کی سمت کو بتا رہا ہے' نہ کہ عبادت اس کے لیے)۔ یا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے :"نماز قائم کرو سورج ڈھلنے کے وقت کے لیے" (سورۃ الاسراء آیت ۷۸) (یہاں لام وقت کی ابتداء کو بتا رہا ہے)۔ اور جہاں تک لغوی معنی کا تعلق ہے' اور وہ ہے آدم کے لیے تواضع کرنا' بطور سلامی اور اس کی تعظیم۔ جیسے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا انہیں سجدہ کرنا۔ یا عاجزی اور فرمانبرداری کا اظہار کرنا' اس چیز کو حاصل کرنے کی کوشش میں جو ان کے معاش (روزی) کا سبب ہے اور جس

سے ان کا کمال مکمل ہوتا ہے۔ (یہ تعبیر خلافت کے مقصد سے مربوط ہے)۔اور اس بارے میں بحث کہ سجدے کا حکم کسے دیا گیا' تمام فرشتوں کو یا ان میں سے ایک گروہ کو' پہلے ہو چکی ہے۔

تشریح:

مصنف (امام بیضاویؒ) یہاں فرشتوں کے آدمؑ کو سجدے کے حکم کی مزید گہری تشریح فرما رہے ہیں۔

سجدہ کا شرعی مفہوم اور آدمؑ کی حیثیت

مصنفؒ فرماتے ہیں:

"وفي الشرع :وضع الجبهة على قصد العبادة، والمأمور به إما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالىٰ، وجعل آدم قبلة لسجودهم تفخيماً لشأنه، أو سبباً لوجوبه۔

"یعنی :"سجدہ کا شرعی معنی یہ ہے کہ پیشانی کو (زمین پر) رکھنا' عبادت کے ارادے سے۔""اور جو سجدے کا حکم دیا گیا (آدمؑ کو)' اگر اس سے شرعی معنی ہی مراد ہے' تو پھر حقیقی مسجود لہ (جسے سجدہ کیا گیا) اللہ تعالیٰ ہی ہے۔""اور آدمؑ کو ان کے سجدے کے لیے قبلہ بنایا گیا' اس (آدمؑ) کی شان کو بڑھانے کے لیے' یا (آدمؑ) سجدے کے وجوب کا سبب بنے۔" (یعنی فرشتوں کا سجدہ اگرچہ آدمؑ کی طرف تھا' لیکن وہ عبادت اللہ ہی کی تھی' جیسے کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جاتی ہے' عبادت کعبہ کی نہیں بلکہ اللہ کی ہوتی ہے۔آدمؑ یہاں محض ایک سمت یا اللہ کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ بنے۔)

آدمؑ کی تخلیق کی حکمت اور سجدے کا سبب

"فكأنه تعالىٰ لما خلقه بحيث يكون نموذجاً للمبدعات كلها بل الموجودات بأسرها، ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات، ووصلة إلى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات، أمرهم بالسجود تذللاً لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته، وشكراً لما أنعم عليهم بواسطته۔"

"تو گویا اللہ تعالیٰ نے جب آدمؑ کو اس طرح پیدا کیا کہ وہ تمام مخلوقات بلکہ تمام موجودات کے لیے ایک نمونہ (ماڈل) بنیں' اور عالمِ روحانی اور جسمانی میں جو کچھ ہے اس کا خلاصہ (نسخہ) بنیں' اور فرشتوں کے لیے ان کمالات کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں جو ان کے لیے مقدر ہیں' اور ان مراتب و درجات کے ظاہر ہونے کا وسیلہ بنیں جن میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں' (تو اس لیے اللہ نے) انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا۔""یہ سجدہ اس لیے تھا تاکہ وہ عاجزی کریں اس عظیم قدرت اور روشن نشانیوں کے سامنے جو انہوں نے (آدمؑ میں) دیکھیں' اور اس نعمت پر شکر ادا کریں جو اللہ نے ان (فرشتوں) پر (آدمؑ کی) وساطت سے کی۔" (یعنی آدمؑ ایک جامع مخلوق تھے جو اللہ کی قدرت' حکمت اور جمال کا مظہر تھے' اور فرشتوں کے لیے بھی ترقی کا ذریعہ بن سکتے تھے۔اس لیے ان کو سجدے کا حکم دے کر اللہ نے اپنی قدرت کا اظہار کیا اور فرشتوں کو شکر و تذلل کا موقع دیا۔)

"لِ" (لام) کے استعمال کا بلاغی مقصد اور شعری دلیل

"فاللام فيه كاللام في قول حسان رضی الله تعالىٰ عنه:""پس اس (آدمؑ کو سجدے کے حکم میں) 'لام' (لِآدَمَ میں) اسی طرح ہے جیسے حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول میں 'لام' ہے:

"أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ ... وَأَعْرَفَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ

شعر کی تشریح:

یہ شعر حسانؓ نے نبی کریم ﷺ کی شان میں یا مسلمانوں کے لیے کہا ہے، خاص طور پر قریش کو مخاطب کرتے ہوئے۔ "کیا وہ (مسلمان) پہلے نہیں ہیں جنہوں نے تمہارے قبلے (کعبہ) کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی؟... اور (وہ) لوگوں میں قرآن اور سنتوں کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں؟" "صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ": یہاں "صَلَّى لِ" کا معنی ہے "کی طرف نماز پڑھنا" یا "کے لیے نماز پڑھنا"۔ یہاں "لام" جہت (سمت) یا مقصد (کے لیے) کو ظاہر کر رہا ہے۔ نماز حقیقت میں اللہ ہی کے لیے پڑھی جاتی ہے، کعبہ کی عبادت نہیں کی جاتی۔ "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ": (قرآنی آیت) کا معنی ہے "سورج کے ڈھلنے کے وقت نماز قائم کرو۔" یہاں "لام" وقت یا وجہ (وقت کی وجہ سے) کو ظاہر کر رہا ہے۔

مصنف کا مقصد

ان شعری اور قرآنی دلائل کو ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ "لام" (لِ) کے استعمال کو واضح کریں کہ یہ ہمیشہ "لی" (کے لیے) عبادت کے معنی میں نہیں آتا۔ حسانؓ کے شعر میں "لِقِبْلَتِكُمْ" میں "لام" یہ نہیں بتاتا کہ قبلے کی عبادت کی گئی، بلکہ اس کی طرف رخ کر کے اللہ کی عبادت کی گئی۔ اسی طرح، "لِدُلُوكِ الشَّمْسِ" میں "لام" وقت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس طرح، "لِآدَمَ" میں "لام" سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ سجدہ آدمؑ کی عبادت نہیں تھا، بلکہ آدمؑ کو قبلہ بنایا گیا تھا، یا ان کی شان و فضیلت کو ظاہر کرنے کے لیے یہ حکم دیا گیا تھا، اور حقیقی عبادت اللہ ہی کی تھی۔

سجدہ کا لغوی مفہوم اور اس کا اطلاق

"وأما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيماً له، كسجود إخوة يوسف له، أو التذلل والإنقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم۔"

"اور سجدے کا لغوی معنی جو ہے، وہ ہے آدمؑ کے لیے تواضع (عاجزی) کرنا، تحیہ (سلامی/خوش آمدید) اور تعظیم (بڑائی) کے طور پر، جیسے یوسفؑ کے بھائیوں کا انہیں سجدہ کرنا۔" (یعنی اس سے مراد مکمل پیشانی ٹیک کر عبادت والا سجدہ نہ بھی ہو تو یہ صرف تعظیمی جھکاؤ تھا۔) "یا (اس سے مراد) تذلل اور انقیاد (فرمانبرداری) ہے اس چیز کو حاصل کرنے کی کوشش میں جس سے ان کا (انسانوں کا) معاش (روزگار) وابستہ ہے اور جس سے ان کا کمال مکمل ہوتا ہے۔" (یعنی فرشتوں کا آدمؑ کے سامنے جھکنا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اللہ کے اس حکم کی اطاعت کریں کہ وہ انسان کی خدمت اور دنیاوی نظام میں اس کے مددگار بنیں۔)

مأمورین بالسجود: تمام فرشتے یا خاص گروہ؟

"والكلام في أن المأمورين بالسجود، الملائكة كلهم، أو طائفة منهم ما سبق۔" "اور اس بارے میں بحث کہ سجدہ کا حکم پانے والے تمام فرشتے تھے یا ان میں سے کوئی خاص گروہ تھا، اس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے (یعنی یہ تفصیل پہلے بیان کر دی گئی ہے)۔"

فرشتوں کا سجدہ، ابلیس کا انکار اور کفر

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ امتنع عما أمر به، استكباراً من أن يتخذه وصلة في عبادة ربه، أو يعظمه ويتلقاه بالتحية، أو يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه. والإباء: امتناع باختيار. والتكبر: أن يرى الرجل نفسه أكبر

من غيره. والاستكبار طلب ذلك بالتشبع.

وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ أي في علم الله تعالى، أو صار منهم باستقباحه أمر الله تعالى إياه بالسجود لآدم اعتقاداً بأنه أفضل منه، والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ جواباً لقوله: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ. لا بترك الواجب وحده.

ترجمہ:

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ (پس سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، اس نے انکار کیا اور تکبر کیا) یعنی اس نے انکار کر دیا اس چیز سے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا، تکبر کرتے ہوئے اس بات سے کہ وہ اسے (آدم کو) اپنے رب کی عبادت میں واسطہ یا ذریعہ بنائے۔ یا اسے بزرگ جانے اور سلامی دے (اگر سجدہ تعظیمی تھا)۔ یا اس کی خدمت کرے اور اس چیز کے حصول میں کوشش کرے جو اس کے لیے بھلائی اور درستی کا باعث ہو (اگر سجدہ اطاعت تھا)۔ اور الإِبَاءُ (انکار): یہ اپنے اختیار سے باز رہنا ہے۔ اور التَّكَبُّرُ (تکبر): یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو دوسرے سے بڑا سمجھے۔ اور الِاسْتِكْبَارُ (تکبر کرنا/بڑا بننا): یہ دکھلاوے سے (بغیر حقیقت کے) اس بڑائی کا طلبگار ہونا ہے۔ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (اور وہ کافروں میں سے ہو گیا/تھا)، یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ کافروں میں سے تھا۔ یا وہ ان میں سے ہو گیا، اس طرح کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اس حکم کو برا جانا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے۔ یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ وہ (ابلیس) اس سے (آدم سے) افضل ہے، اور افضل کے لیے یہ مناسب نہیں کہ اسے کم درجہ والے کے لیے عاجزی کرنے اور اسے وسیلہ بنانے کا حکم دیا جائے۔ جیسا کہ اس کے قول "میں اس سے بہتر ہوں" (سورۃ الاعراف آیت ۱۲) سے ظاہر ہوتا ہے، جو اس کے جواب میں تھا جو اللہ نے پوچھا: "تجھے کس چیز نے روکا کہ تو اسے سجدہ کرے جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا؟ کیا تو نے تکبر کیا یا تو پہلے سے ہی بلند مرتبہ والوں میں سے تھا؟" (سورۃ ص آیت ۷۵)۔ (پس اس کا کفر) صرف واجب ترک کرنے کی وجہ سے اکیلا نہیں تھا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں فرشتوں کے سجدہ اور ابلیس کے انکار:

"فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"

(تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، اس نے انکار کیا اور تکبر کیا اور کافروں میں سے ہو گیا) کی تشریح کرتے ہیں۔ وہ "اباء" (انکار)، "تکبر" (بڑائی) اور "استکبار" (بڑائی ظاہر کرنا) کے لغوی فرق کو واضح کرتے ہیں، اور پھر ابلیس کے کفر کی وجوہات اور اس کے اس عمل کے نتیجے میں اس کے کافر ہونے پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔

ابلیس کا انکار: "أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ" - انکار، تکبر اور استکبار کی وضاحت؛

امتنع عما أمر به، استكبارا من أن يتخذه وصلة في عبادة ربه، أو يعظمه ويتلقاه بالتحية، أو يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه۔ والإباء: امتناع باختيار. والتكبر: أن يرى الرجل نفسه أكبر من غيره. والاستكبار طلب ذلك بالتشبع۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ابلیس نے جس چیز کا اسے حکم دیا گیا تھا اس سے انکار کر دیا۔ یہ انکار تکبر کی وجہ سے تھا کہ وہ آدم علیہ السلام کو اپنے رب کی عبادت میں واسطہ بنائے، یا ان کی تعظیم کرے اور انہیں تحیہ (سلام) پیش کرے، یا ان کی خدمت کرے اور ان کی بھلائی اور

بہتری کے لیے کوشش کرے۔"الإباء" (انکار) : یہ اختیار کے ساتھ باز رہنا ہے۔ یعنی اس نے جان بوجھ کر انکار کیا۔"التکبر" (تکبر کرنا) : یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو دوسروں سے بڑا سمجھے۔"الاستکبار" (بڑائی ظاہر کرنا) : یہ ہے کہ انسان جھوٹ موٹ خود کو بڑا ظاہر کرے اور اس کا دعویٰ کرے۔

"وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" - ابلیس کے کفر کی وجوہات؛

أي في علم الله تعالى، أو صار منهم باستقباحه أمر الله تعالى إياه بالسجود لآدم اعتقادا بأنه أفضل منه، والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ لا بترك الواجب وحده۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" (اور کافروں میں سے ہو گیا) کا مطلب ہے: اللہ کے علم میں وہ کافروں میں سے تھا (یعنی ازل سے اللہ جانتا تھا کہ وہ کفر کرے گا)۔ یا پھر وہ ابلیس کے اس عمل کے نتیجے میں کافروں میں سے ہو گیا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کو برا جانا۔ وہ حکم یہ تھا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرے، اور اس نے یہ عقیدہ رکھا کہ وہ (ابلیس) آدم سے افضل ہے۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ افضل کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ کم تر کے سامنے عاجزی کرے اور اسے واسطہ بنائے۔ اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے جو ابلیس سے کہا گیا:

﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾

(تجھے کس چیز نے اس کو سجدہ کرنے سے روکا جسے میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا؟ کیا تو نے تکبر کیا یا تو (از خود) بلند مرتبہ والوں میں سے تھا؟)۔ (اس آیت میں سوال اس کے تکبر پر تھا نہ کہ صرف سجدہ چھوڑنے پر)۔ مصنفؒ واضح کرتے ہیں کہ ابلیس کا کفر صرف ایک واجب (سجدہ) کو چھوڑنے سے نہیں ہوا، بلکہ اس کے ساتھ اللہ کے حکم کو ناپسند کرنے، اپنی برتری کا عقیدہ رکھنے، اور تکبر کرنے کی وجہ سے ہوا، جو کفر کی بنیادی علامتیں ہیں۔

آیت کے نتائج: آدم کی فضیلت، ابلیس کا تعلق، اور فرشتوں کی نوعیت

والآية تدل على أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود له، ولو من وجه، وأن إبليس كان من الملائكة وإلا لم يتناوله أمرهم ولا يصح استثناؤه منهم، ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ لجواز أن يقال إنه كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً، ولأن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما روي: أن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس. ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول: إنه كان جنياً نشأ بين أظهر الملائكة، وكان مغموراً بالألوف منهم فغلبوا عليه، أو الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به، علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به. والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين كأنه. قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس، وأن من الملائكة من ليس بمعصوم وإن كان الغالب فيهم العصمة، كما أن من الإنس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة، ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات، وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الإنس والجن يشملهما.

ترجمہ؛

اور آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام ان فرشتوں سے افضل ہیں جنہیں ان کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا' اگرچہ ایک پہلو سے ہی سہی (یعنی علم کے پہلو سے)۔ اور یہ کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا' ورنہ انہیں (فرشتوں کو) جو حکم دیا گیا وہ اسے شامل نہ ہوتا اور اس کا ان میں سے استثناء درست نہ ہوتا (نحوی طور پر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوتا ہے)۔ اور اس (بات) پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا قول "سوائے ابلیس کے' وہ جنوں میں سے تھا" (سورۃ الکھف آیت ۵۰) اعتراض نہیں بنتا۔ کیونکہ یہ کہنا جائز ہے کہ وہ حقیقتاً جنوں میں سے تھا' اور نوع کے اعتبار سے فرشتوں میں سے۔ اور اس لیے بھی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے :کہ فرشتوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو نسل بڑھاتے ہیں' انہیں جن کہا جاتا ہے' اور ابلیس انہی میں سے ہے۔ اور جس نے یہ دعویٰ کیا کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا' وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ جنی تھا جو فرشتوں کے درمیان پرورش پایا' اور ان میں ہزاروں کی تعداد میں گھرا ہوا تھا' تو (حکم میں) فرشتوں کا غلبہ ہو گیا۔ یا یہ کہ جنوں کو بھی فرشتوں کے ساتھ حکم دیا گیا تھا' لیکن (قرآن نے) فرشتوں کا ذکر کر کے جنوں کا ذکر کرنے سے بے نیاز ہو گیا۔ پس بیشک جب یہ معلوم ہو گیا کہ بڑے (فرشتے) کسی کے لیے عاجزی اور اسے وسیلہ بنانے کا حکم دیے گئے ہیں' تو یہ معلوم ہو گیا کہ چھوٹے (جن) بھی اس کا حکم دیے گئے ہیں۔ اور "فَسَجَدُوا" (پس انہوں نے سجدہ کیا) میں جو ضمیر (واو الجماعت) ہے وہ دونوں گروہوں (فرشتوں اور جنوں) کی طرف لوٹتی ہے' گویا اس نے فرمایا :"پس وہ سجدہ کرنے والے سجدہ کر گئے سوائے ابلیس کے"۔ اور یہ کہ فرشتوں میں سے بعض ایسے ہیں جو معصوم نہیں' اگرچہ غالب ان میں عصمت ہے۔ جیسا کہ انسانوں میں بعض معصوم ہیں (انبیاء)' اور غالب ان میں عصمت کا نہ ہونا ہے۔ اور شاید فرشتوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہیں' بلکہ وہ ان سے صرف عارضی صفات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں' جیسے انسانوں اور جنوں میں نیک اور فاسق' جو دونوں کو شامل ہیں۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کے حکم والی آیت (سورۃ البقرہ' آیت 34) سے مستنبط چند اہم نکات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ خاص طور پر آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت' ابلیس کے فرشتوں میں سے ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے' اور فرشتوں کی معصومیت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں' اور ہر نکتے پر تفصیلی بحث اور دلائل پیش کرتے ہیں۔

آدم علیہ السلام کی فضیلت پر دلیل؛

والآية تدل على أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود له، ولو من وجه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام ان فرشتوں سے افضل ہیں جنہیں ان کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا' اگرچہ یہ فضیلت کسی ایک پہلو سے ہی ہو۔ (چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا جو تعظیم کی ایک شکل ہے' اس سے آدمؑ کی برتری ثابت ہوتی ہے)۔

ابلیس کا فرشتوں میں سے ہونا یا نہ ہونا :ایک تفصیلی جائزہ؛

وأن إبليس كان من الملائكة وإلا لم يتناوله أمرهم ولا يصح استثناؤه منهم، ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى :﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ لجواز أن يقال إنه كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً.

مصنفؒ ایک اہم نکتہ یہ اٹھاتے ہیں کہ یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا۔ اگر وہ فرشتوں میں سے نہ

ہوتا تو اسے سجدے کا حکم شامل نہ ہوتا اور نہ ہی اس کا فرشتوں سے استثناء (الا ابلیس) صحیح ہوتا۔ اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے (سورۃ الکھف، آیت 50 میں) فرمایا ہے:

﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾

(سوائے ابلیس کے، وہ جنوں میں سے تھا)۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ (ابلیس) حقیقت میں جنوں میں سے تھا، لیکن نوع کے لحاظ سے فرشتوں میں شامل تھا (یعنی جنات فرشتوں کی ایک قسم ہیں)۔ اور اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

"فرشتوں میں ایک قسم ایسی ہے جو توالد و تناسل کرتی ہے اور انہیں جن کہا جاتا ہے، اور انہی میں سے ابلیس ہے"۔

ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول: إنه كان جنياً نشأ بين أظهر الملائكة، وكان مغموراً بالألوف منهم فغلبوا عليه، أو الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به، علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به۔

ابلیس ایک جنی تھا جو فرشتوں کے درمیان پلا بڑھا

مصنفؒ اس موقف کو بھی بیان کرتے ہیں جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا۔ اس موقف کے حامل یہ کہہ سکتے ہیں کہ: ابلیس ایک جنی تھا جو فرشتوں کے درمیان پلا بڑھا، اور وہ (فرشتے) تعداد میں اتنے زیادہ تھے کہ وہ (ابلیس) ان میں گھل مل گیا تھا (یعنی ان کی اکثریت کی وجہ سے اس کا ذکر فرشتوں کے ساتھ آیا)۔ یا یہ کہ جنات کو بھی فرشتوں کے ساتھ ہی سجدے کا حکم دیا گیا تھا، لیکن اللہ نے فرشتوں کا ذکر کر کے جنات کا ذکر کرنے سے بے نیازی برتی۔ کیونکہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بڑے درجے والے (فرشتے) کسی کے سامنے عاجزی اور وسیلہ اختیار کرنے پر مامور ہیں، تو یہ خود بخود معلوم ہو جاتا ہے کہ چھوٹے درجے والے بھی اسی کے پابند ہیں۔

"فَسَجَدُوا" میں ضمیر کی واپسی:

والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين كأنه، قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَسَجَدُوا" (تو سب نے سجدہ کیا) میں ضمیر (واؤ الجماعت) دونوں قسموں (یعنی فرشتوں اور جنات، اگر جنات کو بھی مامور کیا گیا ہو) کی طرف راجع ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تو سجدہ کرنے کے لیے مامور سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے"۔

فرشتوں کی معصومیت اور ان میں اختلافِ ذات:

وأن من الملائكة من ليس بمعصوم وإن كان الغالب فيهم العصمة، كما أن من الإنس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة، ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات، وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الإنس والجن يشملهما۔

مصنفؒ اس بات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ فرشتوں میں سے کچھ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو معصوم نہ ہوں، اگرچہ ان میں غالب حیثیت معصومیت کی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے انسانوں میں بھی معصوم ہستیاں (انبیاء کرام) موجود ہیں، لیکن ان میں سے غالب حصہ غیر معصوم ہے (یعنی گناہوں سے پاک نہیں)۔ اور شاید فرشتوں کی ایک قسم ایسی ہو جو ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہ ہو (یعنی

دونوں کی جنس ایک ہو)، بلکہ ان سے صفات اور عوارض (عارضی کیفیات) کی وجہ سے مختلف ہو، جیسے انسانوں اور جنات میں نیک (بررۃ) اور فاسق (فسقۃ) ہوتے ہیں جو دونوں کو شامل کرتے ہیں۔ (یہاں مصنفؒ ابلیس کے جنات اور فرشتوں سے تعلق کے بارے میں مختلف آراء کو جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔)

ابلیس کی نوعیت، اس کا انجام، اور آیت کے فوائد

وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فلذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله، كما أشار إليه بقوله عز وعلا: إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ لا يقال: كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار؟ لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال» :خلقت الملائكة من النور، وخلق الجن مِن مَّارِجٍ من نار«

لأنه كالتمثيل لما ذكرنا، فإن المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك، غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب مايصحبه من فرط الحرارة والإحراق، فإذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور، ومتى نكصت عادت الحالة الأولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف، وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص، والعلم عند الله سبحانه وتعالى.

ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار وأنه قد يفضي بصاحبه إلى الكفر، والحث على الائتمار لأمره وترك الخوض في سره، وأن الأمر للوجوب، وأن الذي علم الله تعالى مّن حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة، إذ العبرة بالخواتم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى.

ترجمہ:

اور ابلیس اسی قسم (کے فرشتوں) میں سے تھا، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے۔ اسی لیے اس پر اپنی حالت کا بدل جانا اور اپنے مرتبے سے گر جانا درست ثابت ہوا۔ جیسا کہ اللہ عزوعلا نے اپنے قول سے اس کی طرف اشارہ کیا: "سوائے ابلیس کے، وہ جنوں میں سے تھا، پس اس نے اپنے رب کے حکم کی نافرمانی کی" (سورۃ الکہف آیت ۵۰)۔ یہ نہیں کہا جا سکتا: "یہ کیسے درست ہے جبکہ فرشتے نور سے پیدا کیے گئے اور جن آگ سے؟" اس حدیث کی بنا پر جو عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "فرشتے نور سے پیدا کیے گئے، اور جن آگ کی لپٹ (مارج) سے پیدا کیے گئے"۔ کیونکہ یہ (نور و نار کا فرق) اس (پچھلے قیاس) کے لیے تمثیل (مثال) کی طرح ہے۔ پس بیشک نور سے مراد چمکدار جوہر ہے، اور آگ بھی اسی طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس (آگ) کی روشنی گدلی ہے، دھوئیں میں ڈوبی ہوئی ہے، اور اس شدید حرارت اور جلانے کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ہے، اس سے بچنا ہے۔ پس جب وہ (آگ) مہذب اور پاک صاف ہو جائے، تو وہ خالص نور بن جاتی ہے۔ اور جب وہ پیچھے ہٹ جائے، تو پہلی حالت (گدلی، دھوئیں والی) شدت سے واپس آجاتی ہے، اور وہ مسلسل بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ اس کا نور بجھ جائے اور صرف خالص دھواں باقی رہ جائے۔ اور یہ (توجیہ) صواب (درست) کے زیادہ قریب ہے، اور نصوص کے درمیان تطبیق کے زیادہ موافق ہے۔ اور حقیقی علم اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی کے پاس ہے۔ اور آیت کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ تکبر (استکبار) بہت ناپسندیدہ ہے، اور یہ کہ وہ اپنے کرنے والے کو کفر تک پہنچا سکتا ہے۔ اور اس کے حکم کی تعمیل کرنے کی ترغیب، اور اس کے راز (پوشیدہ حکمتوں) میں غور و خوض کو ترک کرنے کی ترغیب ہے۔

اور یہ کہ (قرآنی) امر (حکم) وجوب کے لیے ہوتا ہے۔اور یہ کہ جس شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ اپنے علم میں جانتا ہے کہ وہ کفر پر فوت ہوگا، وہی حقیقت میں کافر ہے، اگرچہ وہ موجودہ حالت میں مومن ہو۔ اس لیے کہ عبرت خاتمے سے ہوتی ہے۔ اور یہ وہ نظریہ "الموافاۃ" (خاتمہ/نتیجہ) ہے جو ہمارے شیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی طرف منسوب ہے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں اپنی سابقہ گفتگو کو جاری رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابلیس اسی قسم کے فرشتوں میں سے تھا جو توالد و تناسل کرتے ہیں (یعنی جنات)، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا۔ اس بات پر بحث کرتے ہوئے مصنفؒ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسی وجہ سے ابلیس کی حالت میں تبدیلی اور اس کے رتبے سے گراوٹ ممکن ہوئی، اور پھر وہ اس کے کفر اور اس آیت سے مستفاد دیگر اہم فوائد پر روشنی ڈالتے ہیں۔

ابلیس کا اس صنف سے ہونا اور اس کا انجام:

وكان إبليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فلذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله، كما أشار إليه بقوله عز وعلا: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ابلیس اسی صنف (یعنی فرشتوں کی اس قسم) میں سے تھا جس کا ذکر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کیا ہے (کہ فرشتوں میں ایک قسم ایسی ہے جو توالد و تناسل کرتی ہے اور انہیں جن کہا جاتا ہے)۔ اسی وجہ سے اس کی حالت میں تبدیلی اور اپنے مقام سے گراوٹ ممکن ہوئی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان:

﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾

(سوائے ابلیس کے، وہ جنات میں سے تھا تو اس نے اپنے رب کے حکم کی نافرمانی کی) میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فرشتوں اور جنات کی تخلیق: نور اور نار کا تعلق

لا يقال: كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار؟ لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال» : خلقت الملائكة من النور، وخلق الجن مِن مَّارِجٍ من نار«۔

سوال:

مصنفؒ ایک اہم سوال کو حل کرتے ہیں: یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ یہ (ابلیس کا فرشتوں میں سے ہونا) کیسے صحیح ہو سکتا ہے جبکہ فرشتے نور سے اور جنات آگ سے پیدا کیے گئے ہیں؟

جواب:

اس اعتراض کا جواب دینے کے لیے وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فرشتے نور سے پیدا کیے گئے ہیں، اور جنات آگ کے شعلے سے پیدا کیے گئے ہیں"۔

لأنہ کالتمثیل لما ذکرنا، فإن المراد بالنور الجوہر المضیء والنار کذلک، غیر أن ضوءہا مکدر مغمور بالدخان محذور عنہ بسبب ما یصحبہ من فرط الحرارۃ والإحراق، فإذا صارت مہذبۃ مصفاۃ کانت محض نور، ومتی نکصت عادت الحالۃ الأولی جذعۃ ولا تزال تتزاید حتی ینطفئ نورہا ویبقی الدخان الصرف، وہذا أشبہ بالصواب وأوفق للجمع بین النصوص، والعلم عند اللہ سبحانہ وتعالی۔

مصنفؒ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ (حدیث) اس بات کی مثال ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ کیونکہ "نور" سے مراد دراصل چمکنے والا جوہر ہے، اور آگ بھی اسی طرح ہے (یعنی اس میں بھی روشنی ہوتی ہے)۔ فرق صرف اتنا ہے کہ آگ کی روشنی دھویں سے گدلی اور چھپی ہوئی ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ حد سے زیادہ حرارت اور جلانے کی خاصیت کی وجہ سے اس سے بچنا پڑتا ہے۔ لیکن جب یہ (آگ کی ذات) مہذب اور صاف شفاف ہو جاتی ہے تو خالص نور بن جاتی ہے۔ اور جب (نور والی ذات) پیچھے ہٹتی ہے (یعنی اپنی اصل حالت پر لوٹتی ہے) تو وہ پہلی حالت (یعنی آگ کی خاصیت) پر لوٹ آتی ہے اور یہ تبدیلی بڑھتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کا نور بجھ جاتا ہے اور صرف دھواں ہی باقی رہ جاتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ (تفسیر) صواب کے زیادہ قریب ہے اور نصوص (قرآن و حدیث) کے درمیان جمع کرنے کے لیے زیادہ موافق ہے۔ اور حقیقی علم اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے پاس ہے۔

آیت سے مستفاد اہم فوائد

ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار وأنه قد يفضي بصاحبه إلى الكفر، والحث على الائتمار لأمره وترك الخوض في سره، وأن الأمر للوجوب، وأن الذي علم الله تعالى مّن حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة، إذ العبرة بالخواتم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى۔

مصنفؒ اس آیت سے حاصل ہونے والے چند اہم فوائد بیان کرتے ہیں:

استکبار (تکبر) کی برائی:

یہ آیت تکبر کو ناپسندیدہ قرار دینے پر دلالت کرتی ہے، اور یہ کہ یہ (تکبر) اپنے کرنے والے کو کفر تک پہنچا سکتا ہے۔ حکمِ الٰہی کی پیروی اور اس کے رازوں میں غور سے پرہیز: یہ اللہ کے حکم کی تعمیل کرنے اور اس کے رازوں میں زیادہ گہرائی میں جانے سے بچنے پر ابھارتی ہے۔

"امر" کا وجوب کے لیے ہونا:

یہ آیت بتاتی ہے کہ (قرآن میں) "امر" (حکم) وجوب (لازمی ہونے) کے لیے آتا ہے۔

حقیقی کافر کا معیار:

یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ حقیقی کافر وہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ ہے کہ وہ کفر پر ہی فوت ہو گا، کیونکہ عبرت (اصل اہمیت) خاتمے کی ہے، اگرچہ وقتی طور پر وہ ایمان دار (مؤمن) دکھائی دے۔ یہ وہی "موافاۃ" کا عقیدہ ہے جو ہمارے شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ تعالیٰ سے منسوب ہے، اس عقیدہ کی اہم تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں؛

موافاۃ کا مفہوم؛

"موافاۃ" عربی زبان کا لفظ ہے جو "وفی" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پورا کرنا، مکمل کرنا، پہنچنا یا ملاقات کرنا ہے۔ عقیدے کے اصطلاح میں اس سے مراد انسان کا اپنے رب سے اس حالت میں ملاقات کرنا ہے جس پر اس کا خاتمہ ہوا۔ یعنی، انسان اپنی پوری زندگی میں جو کچھ بھی کرتا ہے، اس کا حساب اس کے اس آخری حال پر ہو گا جس پر اس کی روح قبض کی گئی۔

موافاۃ کا عقیدہ اور اس کا مقصد؛

اس عقیدے کا مقصد دراصل انسان کو غرور اور تکبر سے بچانا ہے۔ کوئی شخص اپنی موجودہ نیک حالت پر فخر نہ کرے، اور کوئی شخص اپنی موجودہ گناہ گار حالت پر ناامید نہ ہو۔ بلکہ ہر ایک کو ہمیشہ اپنی حالت کا جائزہ لیتے رہنا چاہیے، توبہ و استغفار کرتے رہنا چاہیے، اور اللہ سے عافیت اور حسنِ خاتمہ کی دعا مانگتے رہنا چاہیے۔ یہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کی عدل، حکمت، اور مطلق علم کی بھی توثیق کرتا ہے، کہ وہ ذات ہے جو صرف ظاہر کو نہیں جانتی بلکہ ہر مخلوق کے انجام سے بھی واقف ہے۔

[سورة البقرة (2) :آية 35]

آدمؑ و حواؑ کا جنت میں رہنا اور نعمتوں کا لطف اٹھانا

وَقُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ السكنى من السكون لأنها استقرار ولبث. وأنت تأكيد أكد به المستكن ليصح العطف عليه، وإنما لم يخاطبهما أولاً تنبيهاً على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له. والجنة دار الثواب، لأن اللام للعهد ولا معهود غيرها. ومن زعم أنها لم تخلق بعد قال إنه بستان كان بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم، وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى:
اهْبِطُوا مِصْراً وَكُلا مِنْها رَغَداً واسعاً رافهاً، صفة مصدر محذوف.
حَيْثُ شِئْتُما أي مكان من الجنة شئتما، وسع الأمر عليهما إزاحة للعلة، والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارها الفائتة للحصر.

ترجمہ:

وَقُلْنَا يَآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ (اور ہم نے کہا اے آدم! تو اور تیری بیوی جنت میں رہو)، السکنی (رہنا) سُکون (ٹھہرنا، آرام) سے ہے، کیونکہ یہ قیام اور ٹھہرنا ہے۔ اور أَنْتَ (تو) تاکید ہے جس سے فعل میں پوشیدہ فاعل (تو) کی تاکید کی گئی ہے، تاکہ اس پر (وَزَوْجُكَ) کا عطف درست ہو۔ اور انہیں شروع میں دونوں کو خطاب نہیں کیا، یہ توجہ دلانے کے لیے کہ حکم سے مقصود اصلی وہ (آدم) ہے، اور جس کا عطف کیا گیا ہے وہ اس کے تابع ہے۔اور الْجَنَّةَ (جنت) سے مراد دار الثواب (بدلے کا گھر- آخرت کی جنت) ہے۔ کیونکہ لام (ال) عہد کے لیے ہے، اور اس کے سوا کوئی اور معروف چیز (جنت) یہاں مراد نہیں۔ اور جس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ (دار الثواب والی جنت) ابھی تک پیدا نہیں ہوئی، اس نے کہا کہ یہ ایک باغ تھا جو فلسطین کی سرزمین میں، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے آدم کے امتحان کے لیے پیدا کیا تھا۔ اور الإهباط (اترنا/نکالنا) کو اس باغ سے ہندوستان کی سرزمین کی طرف منتقل ہونے پر محمول کیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اہبطوا مصرا" (کسی شہر میں اترو - سورۃ البقرہ آیت ٦١) میں ہے۔وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا (اور اس میں سے خوب مزے سے کھاؤ)، یعنی وسیع اور راحت بخش۔ یہ ایک محذوف مَصدَر کی صفت ہے۔ (جیسے رغداًای اکلاً رغداً- خوب مزے کا کھانا)۔حَيْثُ شِئْتُمَا (جہاں کہیں تم چاہو)، یعنی جنت میں جس جگہ تم چاہو۔ یہ ان دونوں کے لیے معاملے کو وسیع کرنے کے لیے تھا، تاکہ ممنوعہ درخت سے لینے میں کسی قسم کی علت (وجہ) یا عذر باقی نہ رہے، جبکہ وہاں ان گنت دوسرے درخت بھی تھے جن کا شمار ممکن نہ تھا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾

(اور ہم نے کہا: اے آدم! تم اور تمہاری زوجہ جنت میں رہو) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود نحوی نکات، جنت کی حقیقت کے بارے میں مختلف آراء، اور آدم اور حوا کو دی جانے والی وسیع اجازت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" - سکونت کا حکم اور نحوی وضاحت؛

السكنى من السكون لأنها استقرار ولبث، وأَنتَ تأكيد أكد به المستكن ليصح العطف عليه، وإنما لم يخاطبهما أولاً تنبيهاً على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "السکنی" (رہائش اختیار کرنا) کا لفظ "السکون" (ٹھہرنا، قرار پکڑنا) سے ماخوذ ہے، کیونکہ رہائش کا مطلب استقرار (ٹھہرنا) اور لبث (قائم رہنا) ہے۔ اور "أَنتَ" (تم) یہاں تاکید (زور دینے) کے لیے لایا گیا ہے تاکہ (اس کے بعد) عطف (جوڑنا) صحیح ہو سکے۔ (یعنی "اسکن" فعل میں جو "أنت" کی ضمیر مستتر ہے، اسے "أنت" ضمیر منفصل سے ظاہر کر کے تاکید دی گئی، تاکہ اس پر "زوجک" کا عطف درست ہو)۔ مصنفؒ مزید فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے صرف آدم علیہ السلام کو مخاطب کیا (اسکن) اور پھر ان کی زوجہ (حوا) کو عطف کے ذریعے شامل کیا، یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے تھا کہ حکم کے اصل مخاطب آدم علیہ السلام ہیں، اور جن پر عطف کیا گیا ہے (یعنی حوا) وہ ان کے تابع ہیں۔

"الْجَنَّةَ" - جنت کی حقیقت کے بارے میں آراء؛

والجنة دار الثواب، لأن اللام للعهد ولا معهود غيرها۔ ومن زعم أنها لم تخلق بعد قال إنه بستان كان بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الْجَنَّةَ" (جنت) سے مراد دار الثواب (جزا کا گھر) ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں "لام" عہد (پہلے سے معلوم چیز) کے لیے ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور جنت (جو پہلے سے معلوم ہو) موجود نہیں۔ (یعنی وہ جنت وہی ابدی جنت ہے جہاں نیک لوگ جائیں گے)۔ لیکن جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جنت ابھی پیدا نہیں ہوئی، وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ (آدم کو جس میں ٹھہرایا گیا) ایک باغ تھا جو فلسطین کی سرزمین پر تھا، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے آدم علیہ السلام کی آزمائش کے لیے پیدا کیا تھا۔ اور وہ "إِهْبَاطٌ" (اترنے / نکالنے) کو اس (باغ) سے سرزمین ہند کی طرف منتقل ہونے پر محمول کرتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: (اهْبِطُوا مِصْرًا) (کسی شہر میں اترو)۔ (یعنی یہاں "اہبطوا" سے مراد مقام کی تبدیلی ہے، زمین پر اترنا لازم نہیں)۔

"وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" - وسیع اجازت اور حکمت؛

وَكُلا مِنْها رَغَداً واسعاً رافهاً، صفة مصدر محذوف۔ حَيْثُ شِئْتُما أي مكان من الجنة شئتما، وسع الأمر عليهما إزاحة للعلة، والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارها الفائتة للحصر۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا" (اور اس میں سے فراغت کے ساتھ کھاؤ) میں "رغداً" ایک محذوف مصدر کی صفت ہے، جس کا معنی ہے: "فراغت کے ساتھ، وسعت کے ساتھ، آرام کے ساتھ"۔ "حَيْثُ شِئْتُمَا" (جہاں تم چاہو) یعنی: "جنت میں جس جگہ سے چاہو (کھاؤ)"۔ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حوا پر اس معاملے میں وسعت رکھی تاکہ ان کے لیے کسی قسم کی حجت یا عذر باقی نہ رہے اس ممنوعہ درخت سے پھل کھانے میں جو کہ بے شمار درختوں کے درمیان تھا۔ (یعنی اللہ نے انہیں اتنی وسعت دی کہ وہ ہر جگہ سے کھا سکتے تھے،

سوائے ایک درخت کے' اس لیے ان کے پاس کوئی عذر نہ رہا کہ انہوں نے اس ممنوعہ درخت سے کیوں کھایا)۔

ممنوعہ درخت اور اس کے قریب جانے کی ممانعت

وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظّٰلِمِينَ فيه مبالغات. تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول مبالغة في تحريمه، ووجوب الاجتناب عنه، وتنبيهاً على أن القرب من الشيء يورث داعية، وميلاً يأخذ بمجامع القلب ويلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع، كما

روي »حبك الشيء يعمي ويصم«

فينبغي أن لا يحوما حول ما حرم الله عليهما مخافة أن يقعا فيه، وجعله سبباً لأن يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي، أو بنقص حظهما بالإتيان بما يخل بالكرامة والنعيم، فإن الفاء تفيد السببية سواء جعلت للعطف على النهي أو الجواب له. والشجرة هي الحنطة، أو الكرمة، أو التينة، أو شجرة من أكل منها أحدث، والأولى أن لا تعين من غير قاطع كما لم تعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه. وقرئ بكسر الشين، و »تقربا« بكسر التاء و »هذي« بالياء.

ترجمہ:

وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظّٰلِمِينَ (اور اس درخت کے قریب نہ جانا' ورنہ تم ظالموں میں سے ہو جاؤ گے) 'اس میں مبالغے ہیں۔ نہی کو قربت (قریب جانے) پر معلق کرنا جو کہ کسی چیز کو لینے کی تیاریوں میں سے ہے 'اس (درخت) کو حرام کرنے میں مبالغہ ہے 'اور اس سے مکمل طور پر بچنے کے وجوب کو بتاتا ہے۔ اور یہ اس بات پر توجہ دلاتا ہے کہ کسی چیز کے قریب جانا اس کی طرف ایک جذبہ اور میلان پیدا کرتا ہے' جو دل پر غالب آجاتا ہے اور اسے عقل اور شرع کے تقاضوں سے غافل کر دیتا ہے' جیسا کہ روایت کیا گیا ہے :"تیرا کسی چیز سے محبت کرنا تجھے اندھا اور بہرا کر دیتا ہے"۔ پس چاہیے کہ وہ (آدم و حوا) اس چیز کے گرد نہ پھیریں جو اللہ نے ان پر حرام کی 'اس خوف سے کہ کہیں اس میں پڑ نہ جائیں۔ اور اس (ممانعت کی خلاف ورزی) کو اس بات کا سبب بنایا کہ وہ ظالموں میں سے ہو جائیں' جنہوں نے گناہوں کا ارتکاب کر کے اپنی جانوں پر ظلم کیا۔ یا اپنی عزت اور نعمت میں کمی کر کے ایسی چیز کے کرنے سے جو عزت اور نعمت میں خلل ڈالے۔ پس بیشک فا (فَتَكُونَا میں) سببیت کا فائدہ دیتا ہے' خواہ وہ نہی پر عطف کے لیے ہو یا اس کا جواب ہو۔ اور الشَّجَرَةُ (درخت) وہ حنطہ (گندم) ہے' یا کرمہ (انگور کی بیل) ہے' یا تینہ (انجیر کا درخت) ہے' یا ایسا درخت ہے کہ جس نے اس میں سے کھایا اسے حاجت (پاخانہ) محسوس ہوئی۔ اور بہتر یہ ہے کہ اسے کسی قطعی دلیل کے بغیر متعین نہ کیا جائے' جیسا کہ اسے آیت میں متعین نہیں کیا گیا۔ کیونکہ جو مقصود ہے (یعنی حکم کی خلاف ورزی اور اس کا نتیجہ)' وہ اس کے متعین ہونے پر منحصر نہیں ہے۔ اور قراءت کیا گیا ہے :الشِّجَرَةَ کو شین پر زیر کے ساتھ۔ اور تِقْرَبَا کو تاء پر زیر کے ساتھ۔ اور ہٰذِہٖ کو یاء کے ساتھ (ہٰذِی)۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے فرمان:

﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظّٰلِمِينَ﴾

(اور اس درخت کے قریب بھی نہ جانا' ورنہ تم ظالموں میں سے ہو جاؤ گے) کی تفسیر کرتے ہیں۔ وہ اس نہی (ممانعت) میں پائی جانے

والی مبالغہ آرائی، اس کی حکمت، اور "ظالمین" ہونے کے مفہوم کو واضح کرتے ہیں۔ آخر میں، وہ اس درخت کی نوعیت کے بارے میں مختلف اقوال کا ذکر کرتے ہیں اور رجحان یہ دیتے ہیں کہ اس کی تعیین نہ کی جائے۔

"وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ" - قربت کی ممانعت میں مبالغہ اور اس کی حکمت؛

فيه مبالغات. تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول مبالغة في تحريمه، ووجوب الاجتناب عنه، وتنبيها على أن القرب من الشيء يورث داعية،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس نہی میں کئی مبالغے (زیادہ تاکید) ہیں۔ قربت پر نہی: نہی کو قربت (قریب جانے) سے جوڑا گیا ہے، جو کہ کسی چیز کو حاصل کرنے کے مقدمات (ابتدائی مراحل) میں سے ہے۔ یہ اس کی حرمت میں مبالغہ ہے، اور اس سے اجتناب (بچنے) کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

داعیہ اور میلان:

یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ کسی چیز کے قریب جانا اس کے لیے رغبت (داعیہ) اور میلان (جھکاؤ) پیدا کرتا ہے، جو انسان کے دل پر قابو پالیتا ہے اور اسے عقل اور شرع کے تقاضوں سے غافل کر دیتا ہے۔ حب الشيء يعمي ويصم: جیسا کہ روایت ہے: "تمہاری کسی چیز سے محبت تمہیں اندھا اور بہرا کر دیتی ہے"۔

حرمت سے بچاؤ:

لہٰذا، مناسب یہ ہے کہ وہ دونوں (آدم اور حوا) اللہ کی حرام کردہ چیز کے گرد نہ گھومیں، اس خوف سے کہ کہیں اس میں واقع نہ ہو جائیں۔

"فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" - ظلم اور اس کی نوعیت؛

وجعله سببا لأن يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي، أو بنقص حظهما بالإتيان بما يخل بالكرامة والنعيم. فإن الفاء تفيد السببية سواء جعلت للعطف على النهي أو الجواب له۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ نے اس (ممانعت کی خلاف ورزی) کو "ظالموں میں سے ہو جانے" کا سبب بنایا۔ وہ ظالم جو اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں گناہوں کا ارتکاب کر کے۔ یا اپنے حصے میں کمی کرتے ہیں ایسی چیز کر کے جو عزت اور نعمت کو متاثر کرتی ہے۔ یہاں "فاء" (پس) سببیت (وجہ بننے) کا فائدہ دیتی ہے، خواہ اسے نہی پر عطف (جوڑنے) کے لیے سمجھا جائے یا نہی کے جواب میں۔

ممنوعہ درخت کی نوعیت اور قراءات؛

والشجرة هي الحنطة، أو الكرمة، أو التينة، أو شجرة من أكل منها أحدث، والأولى أن لا تعين من غير قاطع كما لم تعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه۔ وقرئ بكسر الشين، و »تقربا« بكسر التاء و »هذي« بالياء۔

مصنفؒ اس درخت کی نوعیت کے بارے میں مختلف اقوال کا ذکر کرتے ہیں: یہ حنطہ (گندم) تھی۔ یا کرمہ (انگور کا درخت) تھی۔ یا تینہ (انجیر کا درخت) تھی۔ یا ایک ایسا درخت تھا جس کا پھل کھانے سے انسان کو حاجت ہو جاتی تھی (یعنی رفع حاجت کی ضرورت پیش آتی تھی)۔

مصنفؒ کا رجحان

یہ ہے کہ بہتر یہی ہے کہ بغیر کسی قطعی دلیل کے اس کی تعیین نہ کی جائے، جیسا کہ آیت میں بھی اس کی تعیین نہیں کی گئی۔ کیونکہ مقصد (جس چیز کا بیان ہے) اس پر موقوف نہیں ہے (یعنی اس درخت کے نام کا جاننا اس آیت کے مقصد کو سمجھنے کے لیے ضروری نہیں)۔آخر میں، مصنفؒ اس آیت میں کچھ قراءات (پڑھنے کے انداز) کا ذکر کرتے ہیں: "الشجرۃ" کو شین کے کسرہ (الشِّجرۃ) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ "تقربا" کو تاء کے کسرہ (تِقربا) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔اور "ہذہ" کو یاء (ہذی) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

[سورۃ البقرۃ (2): آیۃ 36]

شیطان کا بہکانا اور جنت سے اخراج

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها أصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها. ونظير «عن» هذه في قوله تعالى وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي. أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما، ويعضده قراءة حمزة «فأزالهما» وهما متقاربان في المعنى، غير أن أزل يقتضي عثرة مع الزوال، وإزلاله قوله: هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلى وقوله: مَا نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونا مِنَ الْخالِدِينَ ومقاسمته إياها بقوله: إِنِّي لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِينَ. واختلف في أنه تمثل لهما فقاولهما بذلك، أو ألقاه إليهما على طريق الوسوسة، وأنه كيف توصل إلى إزلالهما بعد ما قيل له: فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّكَ رَجِيمٌ. فقيل: إنه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة، ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء.

وقيل: قام عند الباب فناداهما. وقيل: تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة. وقيل: دخل في فم الحية حتى دخلت به. وقيل: أرسل بعض أتباعه فأزلهما، والعلم عند الله سبحانه وتعالى.

فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فِيهِ أي من الكرامة والنعيم.

ترجمہ:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها (پس شیطان نے ان دونوں کو اس سے پھسلا دیا)، یعنی اس نے ان کی لغزش کو درخت کی وجہ سے ظاہر کیا اور اس لغزش پر آمادہ کیا۔ اور یہاں "عَنْها" (اس سے) میں "عَنْ" کا استعمال اس طرح ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "اور میں نے اسے اپنی مرضی سے نہیں کیا" (سورۃ الکہف آیت ۸۲) میں ہے۔ یا أَزَلَّهُمَا عَنِ الجنۃ (انہیں جنت سے پھسلا دیا) بمعنی انہیں وہاں سے ہٹا دیا۔ اور اس کی تائید حمزہ کی قراءت "فَأَزَالَهُمَا" (پس اس نے انہیں ہٹا دیا) کرتی ہے۔ اور یہ دونوں لفظ معنی میں قریب ہیں۔ فرق یہ ہے کہ "أَزَلَّ" میں ہٹنے کے ساتھ ایک ٹھوکر یا لغزش کا معنی بھی ہے۔ اور اس کا پھسلانا اس کا یہ قول تھا: "کیا میں تمہیں ہمیشہ رہنے والے درخت اور ایسی بادشاہت کا پتہ نہ دوں جو کبھی پرانی نہ ہو؟" (سورۃ طٰہٰ آیت ۱۲۰) اور اس کا یہ قول: "تمہارے رب نے تمہیں اس درخت سے صرف اس لیے نہیں روکا کہ کہیں تم فرشتے نہ بن جاؤ یا ہمیشہ رہنے والوں میں سے نہ ہو جاؤ" (سورۃ الاعراف آیت ۲۰) اور اس کا ان دونوں کے لیے قسم کھانا اس قول سے: "بیشک میں تم دونوں کے لیے ضرور خیر خواہ ہوں" (سورۃ الاعراف آیت ۲۱)۔ اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا وہ (شیطان) ان دونوں کے سامنے کسی صورت میں ظاہر ہوا اور ان سے بات چیت کی، یا اس نے ان (وسوسوں) کو ان کے دل میں وسوسے کے طریقے پر ڈالا؟ اور یہ کہ وہ انہیں پھسلانے میں کیسے کامیاب ہوا جبکہ اسے پہلے ہی کہہ دیا گیا تھا: "پس تو یہاں سے نکل جا، بیشک تو مردود ہے" (سورۃ الحجر آیت ۳۴، سورۃ ص آیت ۷۷)۔ پس کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ)

اسے عزت و تکریم کے طریقے سے (فرشتوں کے ساتھ) داخل ہونے سے منع کیا گیا تھا' لیکن اسے وسوسہ ڈالنے کے لیے داخل ہونے سے منع نہیں کیا گیا تھا' آدم و حوا کے امتحان کے لیے۔اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) وہ دروازے پر کھڑا ہو کر ان دونوں کو پکارا (وسوسہ ڈالا)۔اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) وہ کسی جانور کی صورت میں ظاہر ہوا اور اندر داخل ہو گیا' اور دربان اسے پہچان نہ سکے۔اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) وہ سانپ کے منہ میں داخل ہو گیا یہاں تک کہ سانپ اسے اندر لے گیا۔اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) اس نے اپنے کچھ پیروکاروں کو بھیجا' پس انہوں نے ان دونوں کو پھسلا دیا۔ اور حقیقی علم اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے پاس ہے۔فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ (پس اس نے ان دونوں کو اس چیز سے نکال دیا جس میں وہ تھے)' یعنی عزت اور نعمت سے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر بیان کرتے ہیں :

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾

(تو شیطان نے ان دونوں کو وہاں سے پھسلا دیا)۔ وہ اس آیت میں موجود "أَزَلَّهُمَا" کے معنی' شیطان کے بہکانے کے طریقے' اور جنت سے نکالے جانے کے اسباب پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں۔ مصنفؒ خاص طور پر اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ شیطان نے آدم و حوا تک رسائی کیسے حاصل کی جبکہ اسے جنت سے نکال دیا گیا تھا۔

"فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا" - بہکانے کے معنی اور اس کی نوعیت؛

أصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها, ونظير »عن« هذه في قوله تعالى ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾۔ أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما, ويعضده قراءة حمزة »فأزالهما« وهما متقاربان في المعنى, غير أن أزل يقتضي عثرة مع الزوال۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَأَزَلَّهُمَا" کا مطلب ہے : "اس نے ان دونوں کی لغزش کو درخت کی وجہ سے جاری کیا" اور "انہیں اس کی وجہ سے لغزش پر آمادہ کیا"۔ یہاں "عن" کا استعمال اس طرح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول میں : (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي) (اور میں نے یہ اپنے حکم سے نہیں کیا) (یعنی "عن" یہاں سببیت یا کسی چیز کے ذریعے واقع ہونے کے معنی میں ہے)۔یا "أزلهما" کا معنی "انہیں جنت سے دور کر دیا" یا "انہیں وہاں سے ہٹا دیا" ہے۔

اس معنی کی تائید حمزہ کی قراءت "فأزالهما" (یعنی "إزالہ" بمعنی دور کرنا) سے بھی ہوتی ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں (أزل اور أزال) معنی میں ایک دوسرے کے قریب ہیں' لیکن "أزل" کا تقاضا ہے کہ اس میں زوال (ہٹنے) کے ساتھ ایک لغزش یا ٹھوکر بھی شامل ہو۔

شیطان کا آدم و حوا کو بہکانا (ازلال)

وإزلاله قوله :﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ وقوله :﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ ومقاسمته إياهما بقوله :﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شیطان کا آدم و حوا کو بہکانا (ازلال) اس کے ان اقوال کی وجہ سے تھا:

﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾

(کیا میں تمہیں ہیشگی کا درخت اور ایسی بادشاہی نہ بتاؤں جو کبھی پرانی نہ ہو؟)

﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾

(تمہارے رب نے تمہیں اس درخت سے صرف اس لیے منع کیا ہے کہ کہیں تم فرشتے نہ بن جاؤ یا ہمیشہ رہنے والوں میں سے نہ ہو جاؤ)۔اور اس کا قسم کھانا کہ :

﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾

(بے شک میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں)۔

شیطان کی رسائی اور وسوسہ اندازی کا طریقہ؛

واختلف في أنه تمثل لهما فقاولهما بذلك، أو ألقاه إليهما على طريق الوسوسة، وأنه كيف توصل إلى إزلالهما بعد ما قيل له :﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾۔

مصنفؒ بیان کرتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ شیطان نے یہ باتیں کس طرح کہیں۔آیا وہ بصورتِ مجسم ان دونوں کے سامنے آیا اور بات چیت کی' یا وسوسے کے ذریعے ان کے دلوں میں یہ باتیں ڈالیں۔اور ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ وہ (شیطان) انہیں بہکانے تک کیسے پہنچا' جبکہ اسے (جنت سے) نکال دیا گیا تھا اور کہا گیا تھا :

﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾

(اس سے نکل جا' بے شک تو راندہ درگاہ ہے)۔

اختلاف کے حل میں مختلف جوابات

فقيل :إنه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة، ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء۔

اس اختلاف کے حل میں مختلف جوابات نقل کیے گئے ہیں:ایک قول یہ ہے کہ شیطان کو عزت واکرام کے طور پر (جنت میں) داخلے سے منع کیا گیا تھا' جیسے وہ فرشتوں کے ساتھ داخل ہوتا تھا' لیکن اسے آدم اور حوا کی آزمائش کے لیے وسوسہ اندازی کے لیے داخل ہونے سے منع نہیں کیا گیا تھا۔

وقيل :قام عند الباب فناداهما. وقيل :تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة. وقيل :دخل في فم الحية حتى دخلت به. وقيل :أرسل بعض أتباعه فأزلهما، والعلم عند الله سبحانه وتعالى۔

ایک اور قول یہ ہے کہ وہ جنت کے دروازے پر کھڑا ہو کر ان دونوں کو آواز دیتا رہا۔ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی جانور کی صورت میں مجسم ہو کر داخل ہوا اور جنت کے نگہبان اسے پہچان نہ سکے۔ایک اور قول یہ ہے کہ وہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر اندر گھس گیا۔اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے کسی پیروکار کو بھیجا جس نے انہیں بہکا دیا۔

مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ حقیقی علم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے پاس ہے۔

"فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" - جنت سے اخراج اور نعمت کا زوال؛

فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ أي من الكرامة والنعيم۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" (پس ان دونوں کو وہاں سے نکال دیا جس میں وہ تھے) کا مطلب ہے: "انہیں اس عزت اور نعمت سے نکال دیا گیا جس میں وہ تھے"۔

زمین پر نزول، عداوت اور زندگی کا سامان

وَقُلْنَا اهْبِطُوا خطاب لآدم عليه الصلاة والسلام وحواء لقوله سبحانه وتعالى: قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً. وجمع الضمير لأنهما أصلا الجنس فكأنهما الإنس كلهم. أو هما وإبليس أخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة، أو دخلها مسارقة أو من السماء.

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حال استغني فيها عن الواو بالضمير، والمعنى متعادين يبغي بعضكم على بعض بتضليله.

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ موضع استقرار، أو استقرار.

وَمَتَاعٌ تمتع. إِلَى حِينٍ يريد به وقت الموت أو القيامة.

ترجمہ:

وَقُلْنَا اهْبِطُوا (اور ہم نے کہا تم سب اتر جاؤ) یہ خطاب آدم علیہ الصلاۃ والسلام اور حواء کو ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول: "اس نے فرمایا تم دونوں اس میں سے اتر جاؤ، سب کے سب" (سورۃ طٰہٰ آیت ۱۲۳) کی بنا پر۔ اور ضمیر کو جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جنس (انسانیت) کی اصل ہیں، تو گویا وہ تمام انسان ہیں۔ یا (ضمیر جمع میں شامل ہیں) وہ دونوں (آدم و حوا) اور ابلیس جسے دوسری بار اس سے (جنت سے) نکالا گیا، اس کے بعد کہ وہ وسوسہ ڈالنے کے لیے اس میں داخل ہوتا رہا تھا، یا چھپ کر داخل ہوتا رہا تھا، یا آسمان سے (ان کو وسوسہ ڈالا)۔ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (تم ایک دوسرے کے دشمن ہو) یہ حال (حالیہ جملہ) ہے۔ جس میں واو (حرف عطف حال) کو ضمیر (کم) سے مستغنی کیا گیا ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ (تم اترو اس حال میں کہ تم) آپس میں دشمن ہو، تم میں سے بعض بعض پر ظلم کرے گا، اس کو گمراہ کر کے۔ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ (اور تمہارے لیے زمین میں ٹھہرنے کی جگہ ہے)، یعنی ٹھہرنے کی جگہ، یا ٹھہرنا۔ وَمَتَاعٌ (اور فائدہ اٹھانے کی چیزیں)، یعنی تمتع (فائدہ اٹھانا/سامان زندگی)۔ إِلَى حِينٍ (ایک وقت تک)، اس سے مراد موت کا وقت ہے یا قیامت کا دن۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (اور ہم نے کہا: اترو، تم میں سے بعض ایک دوسرے کے دشمن ہو گے، اور تمہارے لیے زمین میں ایک ٹھکانا ہے اور ایک مقررہ وقت تک فائدہ اٹھانا ہے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود "اهْبِطُوا" میں جمع کے صیغے، "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" کی حالت، اور "مُسْتَقَرٌّ" و "مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ" کے مفاہیم پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"وَقُلْنَا اهْبِطُوا" - حکمِ ہبوط اور جمع کا صیغہ:

خطاب لآدم عليه الصلاة والسلام وحواء لقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً﴾۔ وجمع الضمير لأنهما أصلا الجنس فكأنهما الإنس كلهم۔ أو هما وإبليس أخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة، أو دخلها مسارقة أو من السماء۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "اهْبِطُوا" (تم سب اترو) میں موجود جمع کا صیغہ آدم علیہ السلام اور حوا (ان کی زوجہ) کو مخاطب ہے۔ اس

کی دلیل اللہ تعالیٰ کا دوسرا فرمان ہے: (قَالَ اہْبِطَا مِنْہَا جَمِیعاً) (فرمایا: تم دونوں اس سے اترو)۔ مصنفؒ جمع کا صیغہ استعمال کرنے کی چند توجیہات پیش کرتے ہیں: آدم اور حوا انسانی نسل کی اصل تھے، لہٰذا گویا وہ دونوں ہی تمام انسان تھے۔ (یعنی ان کے ذریعے پوری انسانیت کو خطاب کیا گیا)۔ یا آدم، حوا اور ابلیس کو مخاطب کیا گیا تھا، کیونکہ ابلیس کو دوسری بار جنت سے نکالا گیا۔ پہلی بار جب اسے سجدے سے انکار پر نکالا گیا تھا، اور پھر جب وہ آدم و حوا کو وسوسہ ڈالنے کے لیے چھپ کر یا آسمان سے داخل ہوا تھا۔

"بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" - دشمنی کی کیفیت اور اس کا سبب:

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حال استغني فيها عن الواو بالضمير، والمعنى متعادين يبغي بعضكم على بعض بتضليله۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" (تم میں سے بعض ایک دوسرے کے دشمن ہو) ایک حال (کیفیت) کو بیان کر رہا ہے۔ اس میں (عام طور پر استعمال ہونے والے) "واو" کو ضمیر (یعنی "کُم" کے ذریعے) سے بے نیاز کر دیا گیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ تم ایک دوسرے کے ساتھ دشمنی کی حالت میں ہو گے، اور تم میں سے بعض دوسروں پر گمراہ کر کے سرکشی کرے گا۔ (یہاں دشمنی سے مراد انسانوں کا آپس میں، یا انسان اور شیطان کی دشمنی بھی ہو سکتی ہے)۔

"وَلَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ اِلٰی حِیْنٍ" - زمین میں ٹھکانہ اور مقررہ مدت تک فائدہ:

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ موضع استقرار، أو استقرار۔ وَمَتاعٌ تمتع. إِلى حِينٍ يريد به وقت الموت أو القيامة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَلَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ" (اور تمہارے لیے زمین میں ایک ٹھکانا ہے) کا مطلب ہے: "ایک ٹھہرنے کی جگہ" یا "ٹھہرنا (یعنی رہائش)"۔ اور "وَمَتَاعٌ" (اور فائدہ اٹھانا) سے مراد ہے: "تمتع" (یعنی زندگی کا سامان اور اس سے فائدہ اٹھانا)۔ "اِلٰی حِیْنٍ" (ایک مقررہ وقت تک) سے اللہ تعالیٰ کی مراد یا تو موت کا وقت ہے، یا قیامت کا دن ہے۔ (یعنی یہ فائدہ اٹھانا دائمی نہیں بلکہ ایک مقررہ مدت تک ہی ہے)۔

[سورة البقرة (2): آية 37]

آدم کا توبہ کے کلمات حاصل کرنا اور اللہ کا توبہ قبول کرنا

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ استقبلها بالأخذ والقبول والعمل بها حين علمها. وقرأ ابن كثير بنصب آدَمُ ورفع الكلمات على أنها استقبلته وبلغته وهي قوله تعالى: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا الآية. وقيل: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك لاّ إله إلاّ أنتَ ظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: يا رب ألم تخلقني بيدك، قال: بلى، قال: يا رب ألم تنفخ في الروح من روحك، قال: بلى، قال: يا رب ألم تسبق رحمتك غضبك، قال: بلى، قال: ألم تسكني جنتك، قال: بلى، قال: يا رب إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة قال: نعم. وأصل الكلمة:

الكلم، وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة.

فَتابَ عَلَيْهِ رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة، وإنما رتبه بالفاء على تلقي الكلمات لتضمنه معنى التوبة: وهو الإعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على أن لا يعود إليه. واكتفي بذكر آدم لأن حواء كانت تبعاً له في الحكم ولذلك طوي ذكر النساء في أكثر القرآن والسنن.

ترجمہ؛

فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنۡ رَبِّہٖ کَلِمٰتٍ (پس آدم نے اپنے رب سے کچھ کلمات حاصل کیے)، یعنی اس نے ان کلمات کو قبول کرنے، لینے اور جب انہیں جانا تو ان پر عمل کرنے کے لیے تیار ہو کر استقبال کیا۔ اور ابن کثیر نے آدَمَ کو نصب (مفعول) اور الکَلِمٰتُ کو رفع (فاعل) کے ساتھ قراءت کیا ہے، اس معنی پر کہ کلمات نے اس کا استقبال کیا اور اس تک پہنچے۔ اور یہ (کلمات) اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اے ہمارے رب! ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا..." (سورۃ الاعراف آیت ۲۳) - آیت کا بقیہ حصہ۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ وہ کلمات یہ تھے): "تو پاک ہے اے اللہ اور تیری ہی حمد ہے، اور تیرا نام برکت والا ہے، اور تیری شان بلند ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، میں نے اپنی جان پر ظلم کیا، پس مجھے بخش دے، بیشک تیرے سوا کوئی گناہوں کو نہیں بخشتا"۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "اے میرے رب! کیا تو نے مجھے اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا؟" اس نے فرمایا: "ہاں"۔ کہا: "اے میرے رب! کیا تو نے میری روح میں اپنی روح میں سے نہیں پھونکی؟" فرمایا: "ہاں"۔ کہا: "اے میرے رب! کیا تیری رحمت تیرے غضب پر سبقت نہیں لے گئی؟" فرمایا: "ہاں"۔ کہا: "کیا تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں بسایا؟" فرمایا: "ہاں"۔ کہا: "اے میرے رب! اگر میں نے توبہ کی اور اصلاح کر لی، تو کیا تو مجھے جنت میں واپس بھیجنے والا ہے؟" فرمایا: "ہاں"۔ اور الکَلِمَۃُ (کلمہ) کی اصل الکَلمُ ہے۔ اور وہ اثر ہے جو سننے یا دیکھنے میں سے کسی ایک حاسہ سے محسوس کیا جائے، جیسے بات (کلام)، زخم (جراحۃ) اور حرکت۔ (کلمہ اثر انداز ہونے والی چیز ہے)۔ فَتَابَ عَلَیۡہِ (پس اس نے اس کی توبہ قبول کر لی)، یعنی اس نے رحمت اور توبہ کے قبول کرنے کے ساتھ اس کی طرف رجوع فرمایا۔ اور اس نے اس (قبولیت) کو فا (فَتَابَ میں) کے ساتھ کلمات کے حاصل کرنے پر اس لیے مرتب کیا، کیونکہ اس (کلمات کے حاصل کرنے) میں توبہ کا معنی شامل ہے: اور وہ ہے گناہ کا اعتراف، اس پر ندامت، اور یہ عزم کہ وہ اس کی طرف دوبارہ نہیں لوٹے گا۔ اور صرف آدم کا ذکر کافی سمجھا گیا کیونکہ حکم میں حواء ان کے تابع تھیں۔ اور اسی لیے اکثر قرآن اور احادیث میں عورتوں کا ذکر حذف کر دیا جاتا ہے (جب حکم دونوں کو شامل ہو)۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تشریح کرتے ہیں:

﴿فَتَلَقّٰىٓ اٰدَمُ مِنۡ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾

(پس آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لیے، تو اللہ نے اس کی توبہ قبول کر لی)۔ وہ اس آیت میں موجود نحوی پہلوؤں، "کلمات" کی حقیقت، اور توبہ کے معنی و ارکان پر تفصیلی بحث کرتے ہیں، نیز اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ آیت میں صرف آدم علیہ السلام کا ذکر کیوں کیا گیا۔

"فَتَلَقّٰىٓ اٰدَمُ مِنۡ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ" - کلمات کا نزول اور آدم کا استقبال؛

استقبلها بالأخذ والقبول والعمل بها حين علمها۔ وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على أنها استقبلته وبلغته۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَتَلَقّٰىٓ اٰدَمُ" کا مطلب ہے کہ آدم علیہ السلام نے ان کلمات کو "علم حاصل کر کے، انہیں قبول کر کے اور ان پر عمل پیرا ہو کر" حاصل کیا۔ یعنی جب انہیں ان کلمات کا علم ہوا تو انہوں نے انہیں فوراً اپنے لیے قبول کیا۔

قراءت؛

مصنفؒ ایک قرآنی قراءت کا ذکر کرتے ہیں کہ ابن کثیر نے "آدم" کو نصب (مفعول بہ) اور "کلمات" کو رفع (فاعل) کے ساتھ پڑھا ہے، جس کا معنی یہ ہوگا کہ "کلمات نے آدم کا استقبال کیا اور ان تک پہنچیں"۔ (یعنی کلمات خود آدم تک پہنچیں اور آدم نے انہیں حاصل کیا)۔

"کلمات" کی تعیین اور ان کی نوعیت؛

وهي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الآية. وقيل: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت۔

مصنفؒ ان "کلمات" کی تعیین کے بارے میں مختلف اقوال نقل کرتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

(اے ہمارے رب! ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، اور اگر تو نے ہمیں نہ بخشا اور ہم پر رحم نہ کیا تو ہم ضرور نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے)۔ ایک اور قول یہ ہے کہ وہ کلمات یہ تھے:

"سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت"۔

(تو پاک ہے اے اللہ! اپنی تعریف کے ساتھ، اور تیرا نام بابرکت ہے، اور تیری عظمت بلند ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، میں نے اپنی جان پر ظلم کیا پس مجھے بخش دے، بے شک تیرے سوا کوئی گناہوں کو نہیں بخشتا)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ کلمات ایک سوال وجواب کی شکل میں تھے:

يا رب ألم تخلقني بيدك، قال: بلى، قال: يا رب ألم تنفخ في الروح من روحك، قال: بلى، قال: يا رب ألم تسبق رحمتك غضبك، قال: بلى، قال: ألم تسكني جنتك، قال: بلى، قال: يا رب إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة قال: نعم

آدم علیہ السلام نے کہا: "اے میرے رب! کیا تو نے مجھے اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا؟" اللہ نے فرمایا: "ہاں!" آدم علیہ السلام نے کہا: "اے میرے رب! کیا تو نے میری روح میں اپنی روح نہیں پھونکی؟" اللہ نے فرمایا: "ہاں!" آدم علیہ السلام نے کہا: "اے میرے رب! کیا تیری رحمت تیرے غضب پر سبقت نہیں لے گئی؟" اللہ نے فرمایا: "ہاں!" آدم علیہ السلام نے کہا: "کیا تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں بسایا؟" اللہ نے فرمایا: "ہاں!" آدم علیہ السلام نے کہا: "اے میرے رب! اگر میں توبہ کر لوں اور اصلاح کر لوں تو کیا تو مجھے جنت میں واپس لوٹائے گا؟" اللہ نے فرمایا: "ہاں!

"الكلمة" کی اصل؛

"وأصل الكلمة: الكلم، وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة۔

مصنفؒ "الكلمة" (کلمہ / بات) کی اصل بیان کرتے ہیں: اس کی اصل "الكَلْم" (زخم) ہے، جو ایسا اثر (تاثیر) ہے جسے کان یا آنکھ جیسی دو حاسوں میں سے کسی ایک سے محسوس کیا جا سکے، جیسے کلام (بات)، جراحت (زخم)، اور حرکت۔ (یعنی کلمہ اپنے اندر ایک اثر رکھتا

ہے)۔

"فَتَابَ عَلَيۡهِ" - توبہ کی قبولیت اور اس کے ارکان؛

رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة، وإنما رتبه بالفاء على تلقي الكلمات لتضمنه معنى التوبة :وهو الإعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على أن لا يعود إليه۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "فَتَابَ عَلَيۡهِ" کا مطلب ہے :"اللہ نے اس پر رحمت اور توبہ کی قبولیت کے ساتھ رجوع کیا"۔اور اس (توبہ کی قبولیت) کو "فاء" کے ساتھ کلمات کے حاصل کرنے پر ترتیب دیا گیا ہے' کیونکہ "کلمات" میں توبہ کا معنی شامل ہے۔

توبہ کا معنی؛

اور توبہ کا معنی یہ ہے :"گناہ کا اعتراف' اس پر ندامت (پچھتاوا)' اور دوبارہ اس کی طرف نہ لوٹنے کا عزم"۔

آیت میں صرف آدم کا ذکر کیوں؟

واكتفي بذكر آدم لأن حواء كانت تبعا له في الحكم ولذلك طوي ذكر النساء في أكثر القرآن والسنن۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں صرف آدم علیہ السلام کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے' کیونکہ حوا علیہا السلام حکم میں ان کے تابع تھیں (یعنی ان کا حکم بھی وہی تھا جو آدم کا تھا)۔ اسی وجہ سے قرآن اور سنت کی اکثر جگہوں پر خواتین کا ذکر طوالت سے بچنے کے لیے نہیں کیا جاتا جب ان کا حکم مردوں کے تابع ہو یا ان میں شامل ہو۔

اللہ کی صفات :التواب اور الرحیم

إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرجاع على عباده بالمغفرة، أو الذي يكثر إعانتهم على التوبة، وأصل التوبة: الرجوع، فإذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية، وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة.

الرَّحِيمُ المبالغ في الرحمة، وفي الجمع بين الوصفين، وعد للتائب بالإحسان مع العفو.

ترجمہ؛

إِنَّہٗ ہُوَ التَّوَّابُ (بیشک وہ ہی بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے)' یعنی وہ جو اپنے بندوں کی طرف مغفرت کے ساتھ بار بار رجوع فرماتا ہے۔ یا وہ جو انہیں توبہ کی کثرت سے مدد کرتا ہے۔ اور التَّوبَۃُ (توبہ) کی اصل الرُّجُوعُ (واپس لوٹنا) ہے۔ پس جب یہ صفت بندے کے لیے استعمال ہو' تو اس سے مراد گناہ سے واپس لوٹنا ہوتا ہے۔ اور جب یہ صفت اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہو' تو اس سے مراد عقوبت (سزا) سے مغفرت کی طرف رجوع کرنا ہوتا ہے۔ الرَّحِیمُ (نہایت رحم والا)' یعنی رحمت میں کمال کرنے والا۔ اور ان دونوں صفات کو جمع کرنے میں توبہ کرنے والے کے لیے عفو (معافی) کے ساتھ ساتھ احسان (بھلائی) کا وعدہ ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان

﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

(بے شک وہی ہے توبہ قبول کرنے والا' نہایت مہربان) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ "التَّوَّابُ" اور "الرَّحِيمُ" کے معانی کی وضاحت

کرتے ہیں' اور اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ ان دونوں صفات کا ایک ساتھ ذکر کس بلاغی حکمت کو ظاہر کرتا ہے۔

"إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ" - اللہ کی توبہ قبول کرنے کی صفت؛

الرجاع على عباده بالمغفرة، أو الذي يكثر إعانتهم على التوبة، وأصل التوبة: الرجوع، فإذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية، وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "التَّوَّابُ" (بہت زیادہ توبہ قبول کرنے والا) وہ ذات ہے جو اپنے بندوں پر مغفرت کے ساتھ بار بار رجوع کرنے والا ہے۔ یعنی وہ گناہوں کو بخشنے کے لیے بار بار مہربانی فرماتا ہے۔ یا وہ ذات ہے جو اپنے بندوں کو توبہ پر بہت زیادہ مدد دیتا ہے۔ (یعنی وہ توبہ کی توفیق عطا کرتا ہے)۔

توبہ لغوی معنی؛

مصنفؒ توبہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہیں کہ "توبہ" کا اصل معنی "الرجوع" (پلٹنا یا رجوع کرنا) ہے۔ اگر اس صفت (توبہ) سے بندہ موصوف ہو تو اس سے مراد گناہ سے پلٹنا (توبہ کرنا) ہوتا ہے۔ اور اگر اس صفت سے اللہ تعالیٰ موصوف ہو تو اس سے مراد سزا سے مغفرت کی طرف پلٹنا ہوتا ہے۔ (یعنی اللہ بندے کی طرف رجوع کرتا ہے اس کی توبہ قبول کر کے' اور اسے سزا دینے کے بجائے معاف کر دیتا ہے)۔

"الرَّحِيمُ" - اللہ کی بے پناہ رحمت؛

المبالغ في الرحمة، وفي الجمع بين الوصفين، وعد للتائب بالإحسان مع العفو۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "الرَّحِيمُ" (نہایت مہربان) وہ ذات ہے جو رحمت میں مبالغہ کرنے والا (یعنی بے پناہ رحم کرنے والا) ہے۔ اور ان دونوں صفات "التَّوَّابُ" اور "الرَّحِيمُ" کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں' یہ (اشارہ) ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والے سے عفو (معافی) کے ساتھ ساتھ احسان (بہتری و بھلائی) کا بھی وعدہ فرما رہا ہے۔ یعنی وہ نہ صرف گناہوں کو معاف کرتا ہے بلکہ توبہ کرنے والے پر خاص مہربانی بھی کرتا ہے اور اسے ثواب سے نوازتا ہے۔

[سورة البقرة (2): آية 38]

نزول کا حکم (تکرار) اور اس کے معانی

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً كرر للتأكيد، أو لاختلاف المقصود فإن الأول دل على أن هبوطهم إلى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون، والثاني أشعر بأنهم أهبطوا للتكليف، فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضله هلك، والتنبيه على أن مخافة الإهباط المقترن بأحد هذين الأمرين وحدها كافية للحازم أن تعوقه عن مخالفة حكم الله سبحانه وتعالى، فكيف بالمقترن بهما، ولكنه نسي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً، وأن كل واحد منهما كفى به نكالاً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ. وقيل الأول من الجنة إلى السماء الدنيا، والثاني منها إلى الأرض وهو كما ترى. وجَمِيعاً حال في اللفظ تأكيد في المعنى كأنه قيل: اهبطوا أنتم أجمعون، ولذلك لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كقولك: جاءوا جميعا

ترجمہ؛

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا (ہم نے کہا تم سب اس سے اتر جاؤ) 'اسے تاکید کے لیے دہرایا گیا۔ یا مقصود کے اختلاف کی وجہ سے' پس بیشک پہلا (حکم - آیت ۳۶ میں) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا اترنا ایک آزمائش کے گھر کی طرف تھا جہاں وہ آپس میں دشمن ہوں گے اور ہمیشہ نہیں رہیں گے۔ اور دوسرا (حکم - آیت ۳۸ میں) اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ انہیں تکلیف (جوابدہی و ذمہ داری) کے لیے اتارا گیا' پس جس نے ہدایت کو اختیار کیا وہ کامیاب ہوا اور جس نے اس سے انحراف کیا وہ ہلاک ہوا۔ اور یہ توجہ دلانا ہے کہ صرف اترنے کا خوف ہی' جو ان دونوں (آزمائش' جوابدہی) میں سے کسی ایک امر سے بھی ملا ہوا ہو' عقل مند شخص کے لیے کافی ہے کہ وہ اسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی سے روکے۔ پس اس کا کیا کہنا جو ان دونوں (آزمائش اور جوابدہی) سے ملا ہوا ہو۔ لیکن وہ (آدم) بھول گیا اور ہم نے اس میں کوئی پختہ ارادہ نہ پایا (سورۃ طٰہٰ آیت ۱۱۵)۔ اور یہ کہ ان دونوں (آزمائش' جوابدہی) میں سے ہر ایک ہی اس کے لیے عبرت کے لیے کافی ہے جو نصیحت حاصل کرنا چاہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) پہلا (اترنا) جنت سے آسمانِ دنیا کی طرف تھا' اور دوسرا اس سے زمین کی طرف تھا۔ اور یہ جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو (یعنی یہ قول کمزور ہے)۔ اور جَمِيعًا (سب کے سب) لفظاً حال ہے' معنی میں تاکید ہے۔ گویا کہا گیا :تم سب' سب کے سب اتر جاؤ۔ اور اسی لیے یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ ایک ہی وقت میں اکٹھے اتریں' جیسا کہ تمہارا قول ہے :"وہ سب آئے" جو ان کے ایک ہی وقت میں پہنچنے کو لازم نہیں کرتا۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا) (ہم نے کہا :تم سب اس سے اترو) کے دوبارہ دہرائے جانے کی حکمت اور اس سے متعلق تفسیری نکات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

ہبوط کے حکم کا تکرار اور اس کے مقاصد:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "اهبطوا" (تم سب اترو) کا تکرار (دوبارہ لایا جانا) دو وجوہات کی بنا پر ہو سکتا ہے :تاکید (زور دینے) کے لیے :یہ پہلے حکم کی مزید تصدیق اور پختگی کے لیے ہے۔ مقصد کے اختلاف کے لیے :دونوں مرتبہ ہبوط کے مختلف مقاصد تھے۔

پہلا ہبوط :

اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ان کا اترنا ایک آزمائش گاہ (دارِ بلیّہ) کی طرف تھا جہاں وہ ایک دوسرے کے دشمن ہوں گے اور ہمیشہ نہیں رہیں گے (یعنی انہیں ابدی زندگی نہیں ملے گی)۔ یہ ان کے لیے ایک سخت حقیقت کی پیشگی اطلاع تھی۔

دوسرا ہبوط :

اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انہیں تکلیف (ذمہ داری اور آزمائش) کے لیے اتارا گیا ہے۔ اس کے بعد ایک واضح اصول بیان کر دیا گیا :"جس نے ہدایت اختیار کی وہ نجات پا گیا' اور جس نے اسے گم کیا وہ ہلاک ہو گیا"۔ یہ دوسرا ہبوط دراصل ان کے زمینی زندگی کے مقصد اور اس کے نتائج کو واضح کرتا ہے۔

انسان کے لیے تنبیہ اور عبرت

مصنفؒ زور دیتے ہیں کہ اس تکرار میں یہ تنبیہ بھی شامل ہے کہ تنہا ہبوط کا خوف ہی' خواہ وہ اوپر بیان کیے گئے دو امور (دشمنی اور فانی زندگی) میں سے کسی ایک سے ہی کیوں نہ جڑا ہو' ایک سمجھدار (حازم) شخص کے لیے کافی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ کے حکم کی نافرمانی سے روکے۔ تو پھر اس شخص کا کیا حال ہو گا جو دونوں (دشمنی اور فانی زندگی) سے جڑے ہبوط کا سامنا کر رہا ہو؟ لیکن افسوس کہ انسان (آدمؑ)

بھول گئے اور اللہ نے ان میں (مخالفت کے بعد حکم کی پابندی کا) عزم نہیں پایا۔ اور یہ بھی کہ ان میں سے ہر ایک (یعنی دشمنی یا فانی زندگی کا عنصر) ہی عبرت کے لیے کافی تھا اس شخص کے لیے جو سبق حاصل کرنا چاہتا۔

ہبوط کے مقامات سے متعلق ایک قول

ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلا ہبوط جنت سے آسمانِ دنیا کی طرف تھا، اور دوسرا ہبوط آسمانِ دنیا سے زمین کی طرف تھا۔ مصنفؒ اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "یہ جیسا کہ تم دیکھتے ہو" (یعنی مصنفؒ اس قول کو زیادہ مضبوط یا راجح نہیں سمجھتے)۔

لفظ "جمیعا" کی نحوی و بلاغی حیثیت

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں لفظ "جَمِيعًا" (سب) لفظی طور پر تو حال (کیفیت) کو بیان کر رہا ہے، لیکن معنی میں تاکید کے لیے ہے۔ گویا کہا گیا ہو: "تم سب کے سب اترو"۔ اسی وجہ سے یہ لفظ ان کے ایک ہی وقت میں اترنے کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ یہ مطلق طور پر سب کے شامل ہونے کو بیان کرتا ہے، جیسے تمہارا قول: "جاء وا جميعا" (وہ سب آئے)، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بالکل ایک ہی لمحے میں پہنچے۔

ہدایت کی پیروی: انجام بخیر اور بشارت

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ

الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الأول، وما مزيدة أكدت به إن ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وإن لم يكن فيه معنى الطلب، والمعنى: إن يأتينكم مني هدى بإنزال أو إرسال، فمن تبعه منكم نجا وفاز، وإنما جيء بحرف الشك، وإتيان الهدى كائن لا محالة لأنه محتمل في نفسه غير واجب عقلاً، وكرر لفظ الهدى ولم يضمر لأنه أراد بالثاني أعم من الأول، وهو ما أتى به الرسل واقتضاه العقل، أي: فمن تبع ما أتاه مراعياً فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلاً عن أن يحل بهم مكروه، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه، فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب على آكد وجه وأبلغه. وقرئ »هدى« على لغة هذيل و »لا خوف« بالفتح.

ترجمہ:

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى (پھر اگر میری طرف سے تمہارے پاس کوئی ہدایت آئے)، فَمَن تَبِعَ هُدَايَ (تو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی)، فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (سو نہ ان پر کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے)۔ شرط ثانی (فَمَن تَبِعَ هُدَايَ) اپنے جواب (فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) کے ساتھ مل کر شرط اول (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى) کا جواب ہے۔ اور ما (فَإِمَّا میں) زائد ہے، جس سے إِنْ کو تاکید ملی ہے۔ اور اسی وجہ سے فعل (يَأْتِيَنَّكُم) میں نون ثقیلہ (تاکید) لانا مناسب ہوا، اگرچہ اس میں طلب (امر یا نہی) کا معنی نہیں تھا۔ اور معنی یہ ہے: اگر میری طرف سے تمہارے پاس کوئی ہدایت آئے، خواہ وہ نازل کر کے ہو یا رسول بھیج کر۔ تو تم میں سے جس نے اس کی پیروی کی، وہ کامیاب ہوا اور نجات پا گیا۔ اور یہاں حرف شک (إِنْ) لایا گیا، حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے، کیونکہ وہ بذاتِ خود ممکن ہے، عقلاً واجب نہیں۔ (اللہ کا فعل عقلاً واجب نہیں ہوتا)۔ اور لفظ ہدایت کو دہرایا گیا اور اس کی جگہ ضمیر نہیں لائی گئی، کیونکہ دوسری بار ہدایت سے مراد پہلے سے عام ہے۔ اور وہ ہدایت ہے جو رسول لائے اور جس کا عقل بھی تقاضا کرتی ہے۔ یعنی: جس نے اس چیز کی

پیروی کی جو اس کے پاس آئی' اس چیز کا لحاظ رکھتے ہوئے جس کی عقل گواہی دیتی ہے۔ تو نہ ان پر کوئی خوف ہو گا (یعنی مستقبل میں کوئی ناپسندیدہ چیز پیش آنے کا خوف)' چہ جائیکہ انہیں کوئی ناپسندیدہ چیز پیش آئے۔ اور نہ وہ غمگین ہوں گے (یعنی ماضی یا حال میں کوئی محبوب چیز فوت ہو جانے پر غم)' اور نہ ان سے کوئی محبوب چیز فوت ہو گی جس پر وہ غم کریں۔ پس خوف مستقبل میں متوقع چیز پر ہوتا ہے اور غم واقع شدہ چیز پر۔ (یہاں نفی خوف و حزن سے) ان سے عذاب کی نفی کی گئی اور ان کے لیے ثواب کو نہایت تاکیدی اور بلیغ انداز میں ثابت کیا گیا۔ اور قراءت کیا گیا ہے: "ہدَیّ" کو ہذیل قبیلے کی لغت کے مطابق۔ اور "لاخوف" کو خوف پر زبر (نصب) کے ساتھ۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تشریح کرتے ہیں:

﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

(پھر اگر تمہارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی' انہیں نہ کوئی خوف ہو گا اور نہ وہ غمگین ہوں گے)۔ وہ اس آیت میں موجود نحوی پہلوؤں' "ہدایت" کے مفہوم کی وسعت' اور ہدایت کی پیروی کے نتیجے میں حاصل ہونے والے اطمینان کو تفصیلی طور پر بیان کرتے ہیں۔

"فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى" - شرط اور اس کی تاکید

الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الأول، وما مزيدة أكدت به إن ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وإن لم يكن فيه معنى الطلب، والمعنى: إن يأتينكم مني هدى بإنزال أو إرسال۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں جو "فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" ہے' یہ دوسرا شرط (اور اس کا جواب) دراصل پہلے شرط ("فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى") کا جواب ہے۔ اور "إمّا" میں موجود "ما" زائدہ (اضافی) ہے' جس سے "إن" کو تاکید دی گئی ہے۔ اسی وجہ سے (اس کے بعد آنے والے) فعل "يأتينكم" کو نونِ تاکید (ثقیلہ) کے ساتھ لانا درست ہوا' حالانکہ اس میں (عام طور پر تاکید کے لیے درکار) طلب کا معنی موجود نہیں ہے۔ اس کا معنی یہ ہے: "اگر میری طرف سے تمہارے پاس ہدایت آئے' خواہ وہ کتابوں کے انزال (نازل کرنے) کے ذریعے ہو یا رسولوں کے ارسال (بھیجنے) کے ذریعے ہو"۔

"وَإِنَّمَا جِيءَ بِحَرْفِ الشَّكِّ" - ہدایت کا یقینی ہونا باوجود حرفِ شک کے استعمال؛

وإنما جيء بحرف الشك، وإتيان الهدى كائن لا محالة لأنه محتمل في نفسه غير واجب عقلاً، وكرر لفظ الهدى ولم يضمر لأنه أراد بالثاني أعم من الأول، وهو ما أتى به الرسل واقتضاه العقل، أي: فمن تبع ما أتاه مراعياً فيه ما يشهد به العقل۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں (شرط کے لیے) "حرف شک" (یعنی "إن") لایا گیا ہے' حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی (لَا مَحَالَةَ) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہدایت کا آنا اپنی ذات میں عقلی طور پر واجب نہیں ہے (یعنی عقل کا یہ فیصلہ نہیں کہ ہدایت ضرور آئے گی' بلکہ یہ اللہ کا فضل ہے)۔ اور "ہدایت" کا لفظ دوبارہ دہرایا گیا ہے ("ہدًی" اور "ہدای")' اسے ضمیر سے نہیں لایا گیا (مثلاً "فمن تبعہ")' کیونکہ دوسرے "ہدایت" سے پہلے "ہدایت" سے زیادہ عمومی معنی مراد ہے۔ اس سے مراد وہ سب کچھ ہے جو رسولوں نے پیش کیا اور جو عقل

کا تقاضا ہے۔ یعنی: "پس جس نے اس چیز کی پیروی کی جو اسے پہنچی، اس بات کا خیال رکھتے ہوئے جو عقل بھی اس کی تصدیق کرتی ہے"۔

"فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ" - ہدایت کی پیروی کے ثمرات

فلا خوف عليهم فضلاً عن أن يحل بهم مكروه، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه. فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب على آكد وجه وأبلغه.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے لیے: "فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ" (انہیں نہ کوئی خوف ہوگا): یہ خوف ہرگز نہیں ہوگا، کجا یہ کہ انہیں کوئی ناپسندیدہ چیز (مکروہ) لاحق ہو، کیونکہ خوف کسی متوقع برائی سے ہوتا ہے۔ "وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ" (اور نہ وہ غمگین ہوں گے): اور نہ ہی انہیں کسی محبوب چیز کے فوت ہونے پر غم ہوگا، کیونکہ حزن (غم) کسی واقع شدہ نقصان پر ہوتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ آیت ان سے سزا کی نفی کرتی ہے اور انہیں ثواب کے اثبات کا سب سے موکد (زوردار) اور بلیغ (فصیح) انداز ہے۔

قراءت (تلاوت کے انداز)

وقرئ »ہدی« علی لغۃ ہذیل و »لا خوف« بالفتح۔ مصنفؒ آخر میں قراءات کا ذکر کرتے ہیں: لفظ "ہدی" کو (الفِ مقصورہ کے ساتھ بغیر تنوین کے) لغتِ ہذیل کے مطابق بھی پڑھا گیا ہے۔ اور "لَا خَوۡفَ" کو فتحہ (نصب) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے (یہاں "لا" نفی جنس کے لیے عاملہ ہے)۔

[سورة البقرة (2): آية 39]

کفر کرنے والے اور آیات کو جھٹلانے والے: اصحاب النار

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ عطف على فَمَنْ تَبِعَ إلى آخره قسيم له كأنه قال: ومن لم يتبع بل كفروا بالله، وكذبوا بآياته، أو كفروا بالآيات جناناً، وكذبوا بها لساناً فيكون الفعلان متوجهين إلى الجار والمجرور. والآية في الاصل العلامة الظاهرة، ويقال للمصنوعات من حيث إنها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته، ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل، واشتقاقها من آي لأنها تبين آياً من أي أو من أوى إليه، وأصلها أية أو أوية كتمرة، فأبدلت عينها ألفاً على غير قياس. أو أيية. أو أوية كرمكة فأعلت. أو آئية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا. والمراد بِآياتِنا الآيات المنزلة، أو ما يعمها والمعقولة.

ترجمہ:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (اور جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا، وہی آگ والے ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے)۔ یہ جملہ "فَمَنۡ تَبِعَ هُدَايَ إِلَى آخِرِهِ" (جس نے میری ہدایت کی پیروی کی...) پر عطف ہے، اور اس کا مقابل ہے۔ گویا اس نے فرمایا: "اور جس نے پیروی نہیں کی، بلکہ اللہ کا کفر کیا، اور اس کی آیتوں کو جھٹلایا"۔ یا (معنی یہ ہے کہ) انہوں نے آیتوں کا کفر (انکار) دلوں سے کیا، اور انہیں زبان سے جھٹلایا۔ تو اس صورت میں دونوں فعل (كَفَرُوا اور كَذَّبُوا) جار اور مجرور (بِآيَاتِنَا) کی طرف متوجہ ہیں۔ اور الآيَةُ (آیت/نشانی) اصل میں ظاہر علامت ہے۔ اور یہ مخلوقات کے لیے بھی بولا جاتا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ صانع (پیدا کرنے والے) کے وجود، اس کے علم اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور قرآن کے کلمات کے ہر اس گروہ کے لیے بھی جو کسی وقفے سے

دوسرے سے ممتاز ہو۔اور اس کا اشتقاق (اصل) "آیٍ" سے ہے، کیونکہ یہ کسی نامعلوم چیز سے کسی چیز کو واضح کرتی ہے، یا جس کی طرف پناہ لی جائے یا رجوع کیا جائے (کیونکہ وہ ہدایت ہوتی ہے)۔اور اس کی اصل "آیَیَۃٌ" یا "أَوَیَۃٌ" تھی جیسے "تَمَرَۃٌ"۔ پس اس کا عین کلمہ (درمیانی حرف) غیر قیاسی طور پر الف میں بدل گیا۔ یا اصل "أَیِیَۃٌ" یا "أَوِیَۃٌ" تھی جیسے "رَمَکَۃٌ" (کمزور گھوڑی)، پس اس میں اعلال (حرف علت کی تبدیلی) ہوئی۔ یا اصل "آیِیَۃٌ" تھی جیسے "قَائِلَۃٌ" (کہنے والی عورت)، پس تخفیف (آسانی) کے لیے ہمزہ حذف کر دیا گیا۔ (یہ لفظ کی اصل کے بارے میں مختلف لغوی اقوال ہیں)۔اور "بِآیَاتِنَا" (ہماری آیتوں/نشانیاں) سے مراد یا تو نازل شدہ آیتیں (قرآن) ہیں، یا جو اس سے عام ہے اور عقلی نشانیاں (کائنات کی نشانیاں) کو بھی شامل ہے۔

تشریح

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے فرمان

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

(اور جن لوگوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا، وہی دوزخ والے ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت کے ربط، "کفر" اور "تکذیب" کے معانی، اور "آیات" کے وسیع مفہوم پر روشنی ڈالتے ہیں۔

آیت کا ربط اور کفار کا انجام

عطف علی فمن تبع إلی آخرہ قسیم لہ کأنہ قال: ومن لم یتبع بل کفروا باللہ، وکذبوا بآیاتہ، أو کفروا بالآیات جنانا، وکذبوا بھا لسانا فیکون الفعلان متوجھین إلی الجار والمجرور۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت پچھلی آیت (فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) کے بعد بطور عطف لائی گئی ہے۔ یہ اس کا مقابل (قسیم) ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور جس نے میری ہدایت کی پیروی نہیں کی، بلکہ اللہ کا کفر کیا اور اس کی آیتوں کو جھٹلایا۔" یا اس کا معنی یہ ہے کہ "انہوں نے آیتوں کا باطنی طور پر (دل سے) کفر کیا، اور لسانی طور پر انہیں جھٹلایا"۔ اس صورت میں دونوں فعل (کفر اور تکذیب) جار و مجرور (یعنی "بآیاتنا") کی طرف متوجہ ہوں گے۔ (اس سے یہ مراد ہو گی کہ انہوں نے آیتوں کو دل سے بھی رد کیا اور زبان سے بھی انکاری ہو گئے)۔

"الآیۃ" کا مفہوم اور اس کا اشتقاق

والآیۃ في الاصل العلامۃ الظاھرۃ، ویقال للمصنوعات من حیث إنھا تدل علی وجود الصانع وعلمہ وقدرتہ، ولکل طائفۃ من کلمات القرآن المتمیزۃ عن غیرھا بفصل،

مصنفؒ لفظ "الآیۃ" (آیت) کے معنی اور اشتقاق (ماخذ) پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں: لغوی اصل: "الآیۃ" اصل میں ظاہری علامت (نشان) کو کہتے ہیں۔ اللہ کی قدرت کے نشان: یہ لفظ تمام مخلوقات (مصنوعات) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ صانع (اللہ) کے وجود، اس کے علم اور اس کی قدرت پر دلالت کرتی ہیں۔ قرآنی آیات: یہ لفظ قرآن کے کلمات کے ہر اس حصے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو اپنے فصل (وقف) کے ذریعے دوسرے سے ممتاز ہو۔

اشتقاق کے مختلف اقوال:

اس کا اشتقاق "آی" سے ہے، کیونکہ یہ ایک نشانی سے دوسری نشانی کو واضح کرتی ہے۔ یا یہ کہ لوگ اس کی طرف "أَوَیٰ" (رجوع

کرتے ہیں/پناہ لیتے ہیں)۔اس کی اصل "أَيَة" یا "أَوِيَة" ہے، جیسے "تمرة" (کھجور)۔ پھر اس کا عین کلمہ (وسطی حرف) غیر قیاسی طور پر الف میں بدل دیا گیا۔ یا اس کی اصل "أَيِيَّة" یا "أَوْوِيَة" ہے، جیسے "رمکة" (مادہ گھوڑی)۔ پھر اس میں اعلال (حروفِ علت کی تبدیلی) واقع ہوئی۔ یا اس کی اصل "آئِيَة" ہے، جیسے "قَائِلَة" (قیلولہ کرنے والی)۔ پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا۔

"آیاتنا" کا مفہوم؛

والمراد بآياتنا الآيات المنزلة، أو ما يعمها والمعقولة۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں "بِآيَاتِنَا" (ہماری آیتوں) سے مراد یا تو نازل شدہ آیات (قرآن، تورات، انجیل وغیرہ) ہیں، یا وہ تمام نشانیاں جو انزل شدہ (وحی) اور معقولہ (عقلی دلائل و کائنات میں پھیلی نشانیاں) دونوں کو شامل ہیں۔ (یعنی جو اللہ کی قدرت، علم اور وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں)۔

حشویہ کے دلائل اور انبیاء کی عصمت کا مسئلہ

وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه:

الأول :أن آدم صلوات الله عليه كان نبياً، وارتكب المنهي عنه والمرتكب له عاص.

والثاني :أنه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى :أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ.

والثالث :أنه تعالى أسند إليه العصيان، فقال وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى.

والرابع :أنه تعالى لقنه التوبة، وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه.

والخامس :اعترافه بأنه خاسر لولا مغفرة الله تعالى إياه بقوله :وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ والخاسر من يكون ذا كبيرة.

والسادس :أنه لو لم يذنب لم يجر عليه ما جرى.

ترجمہ؛

اور حشویہ نے اس قصے (آدم علیہ السلام کے واقعے) سے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی عصمت (گناہوں سے پاک ہونے) نہ ہونے پر کئی وجوہ سے دلیل پکڑی ہے۔ پہلی :یہ کہ آدم صلوات اللہ علیہ نبی تھے، اور انہوں نے ممنوعہ کام کا ارتکاب کیا، اور جو ممنوعہ کام کرے وہ نافرمان (عاصی) ہے۔ دوسری :یہ کہ وہ اس (ممنوعہ کام) کے ارتکاب سے ظالموں میں سے قرار دیے گئے، اور ظالم ملعون ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے قول کی بنا پر :"خبردار! ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے" (سورۃ ہود آیت ۱۸)۔ تیسری :یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف نافرمانی (عصیان) کی نسبت کی، پس فرمایا :"اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور راہ سے ہٹ گئے" (سورۃ طٰہٰ آیت ۱۲۱)۔ چوتھی :یہ کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں توبہ سکھائی، اور توبہ گناہ سے رجوع کرنا اور اس پر شرمندہ ہونا ہے۔ پانچویں :ان کا یہ اعتراف کہ وہ نقصان اٹھانے والوں میں سے ہوتے اگر اللہ تعالیٰ انہیں نہ بخشتا، اپنے قول سے :"اور اگر تو نے ہمیں نہ بخشا اور ہم پر رحم نہ کیا، تو ہم ضرور نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے" (سورۃ الاعراف آیت ۲۳)۔ اور نقصان اٹھانے والا وہ ہوتا ہے جو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو۔ چھٹی :یہ کہ اگر وہ گناہ نہ کرتے، تو ان پر وہ کچھ پیش نہ آتا جو پیش آیا (یعنی جنت سے نکالنا، دنیا میں بھیجنا وغیرہ)۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں ان دلائل کو پیش کرتے ہیں جو حشویہ (معتزلہ کا ایک فرقہ جو عقلی دلائل کی بجائے ظاہری نصوص پر زیادہ زور دیتا ہے) نے انبیاء علیہم السلام کی عصمت (معصوم ہونے) کے انکار میں، خاص طور پر آدم علیہ السلام کے واقعے سے اخذ کیے ہیں۔ وہ ان کے چھ (6) بنیادی وجوہات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

حشویہ کے دلائل بر عدمِ عصمتِ انبیاء؛

حشویہ کا دعویٰ ہے کہ آدم علیہ السلام کے قصے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انبیاء (علیہم الصلاۃ والسلام) معصوم نہیں ہوتے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

آدم کا حکمِ الٰہی کی خلاف ورزی کرنا:

حشویہ کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام نبی تھے، اور انہوں نے اس چیز کا ارتکاب کیا جس سے منع کیا گیا تھا۔ اور جس نے کسی ممنوعہ فعل کا ارتکاب کیا وہ نافرمان (عاصی) ہوتا ہے۔

ظالموں میں شامل ہونا اور لعنت:

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے اس فعل کو "ظالموں میں سے ہو جانے" کا سبب بنایا، جیسا کہ آیت میں ہے:

"فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ"

(تو تم ظالموں میں سے ہو جاؤ گے)۔ اور ظالم ملعون ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾

(خبردار! ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے)۔

اللہ کا عصمت کی نسبت کرنا:

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی طرف نافرمانی (عصمت) کی نسبت کی ہے، جب فرمایا:

﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾

(اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور راہ سے بھٹک گیا)۔

توبہ کا تلقین کیا جانا:

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو توبہ تلقین فرمائی۔ اور توبہ تو گناہ سے رجوع کرنے اور اس پر پشیمان ہونے کا نام ہے۔

خاسر ہونے کا اعتراف:

پانچویں دلیل یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے خود اس بات کا اعتراف کیا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان کو نہ بخشے تو وہ خسارے میں ہوں گے، جیسا کہ ان کا قول ہے

:﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

(اور اگر تو نے ہمیں نہ بخشا اور ہم پر رحم نہ کیا تو ہم ضرور نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے)۔ اور خاسر (نقصان اٹھانے والا)

وہ ہے جو کبیرہ گناہ کا ارتکب کرتا ہے۔

واقعے کا وقوع پذیر ہونا:

چھٹی دلیل یہ ہے کہ اگر آدم علیہ السلام گناہ گار نہ ہوتے تو ان کے ساتھ وہ سب کچھ پیش نہ آتا جو پیش آیا (یعنی جنت سے نکالا جانا' مشقت میں پڑنا وغیرہ)۔

حشویہ کے دلائل کے جوابات اور واقعہ آدمؑ سے دیگر فوائد

والجواب من وجوه.

الأول :أنه لم يكن نبياً حينئذ، والمدعي مطالب بالبيان.

والثاني :أن النهي للتنزيه، وإنما سمي ظالماً وخاسراً لأنه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الأولى له. وأما إسناد الغي والعصيان إليه، فسيأتي الجواب عنه في موضعه إن شاء الله تعالى. وإنما أمر بالتوبة تلافياً لما فات عنه، وجرى عليه ما جرى معاتبة له على ترك الأولى، ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه.

والثالث :أنه فعله ناسياً لقوله سبحانه وتعالى :فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ولكنه عوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان، ولعله وإن حط عن الأمة لم يحط عن الأنبياء لعظم قدرهم كما

قال عليه الصلاة والسلام »أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل«

.أو أدى فعله إلى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة على تناوله، كتناول السم على الجاهل بشأنه. لا يقال إنه باطل لقوله تعالى :مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا، وقاسَمَهُما الآيتين، لأنه ليس فيهما ما يدل على أن تناوله حين ما قال له إبليس، فلعل مقاله أورث فيه ميلاً طبيعياً، ثم إنه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى إلى أن نسي ذلك، وزال المانع فحمله الطبع عليه.

والرابع :أنه عليه السلام أقدم عليه بسبب اجتهاد أخطأ فيه، فإنه ظن أن النهي للتنزيه، أو الإشارة إلى عين تلك الشجرة فتتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الإشارة إلى النوع، كما

روي أنه عليه الصلاة والسلام »أخذ حريراً وذهباً بيده وقال« :هذان حرام على ذكور أمتي حل لإناثها«

.وإنما جرى عليه ما جرى تعظيماً لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده. وفيها دلالة على أن الجنة مخلوقة وأنها في جهة عالية، وأن التوبة مقبولة، وأن متبع الهدى مأمون العاقبة، وأن عذاب النار دائم، وأن الكافر فيه مخلد، وأن غيره لا يخلد فيه بمفهوم قوله تعالى :هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

ترجمہ:

اور جواب کئی وجوہ سے ہے۔پہلا :یہ کہ وہ (آدم علیہ السلام) اس وقت نبی نہیں تھے' اور (نبی ہونے کا) دعویٰ کرنے والا دلیل کا پابند ہے۔دوسرا :یہ کہ نہی (ممانعت) تنزیہ (کسی چیز کو ناپسندیدہ قرار دینا' نہ کہ قطعی حرام) کے لیے تھی۔اور انہیں ظالم و خاسر صرف اس لیے کہا گیا کہ انہوں نے بہتر چیز کو ترک کر کے اپنی جان پر ظلم کیا اور اپنا حصہ کھویا۔اور جہاں تک ان کی طرف گمراہی اور نافرمانی کی نسبت کا تعلق ہے' تو اس کا جواب انشاء اللہ اپنے مقام پر (سورۃ طٰہٰ کی تفسیر میں) آئے گا۔اور انہیں توبہ کا حکم صرف اس لیے دیا گیا تاکہ جو چیز ان سے فوت ہوئی اسے تلافی کر لیں۔اور ان پر جو کچھ پیش آیا' وہ ان کے ترکِ اولیٰ (بہتر چیز چھوڑنے) پر ایک نرم سرزنش تھی' اور

اس بات کو پورا کرنا تھا جو اللہ نے ان کی تخلیق سے پہلے فرشتوں سے کہا تھا۔ تیسرا: یہ کہ انہوں نے وہ کام بھول کر کیا' اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول کی بنا پر: "پس وہ بھول گئے اور ہم نے ان میں کوئی پختہ ارادہ نہ پایا" (سورۃ طٰہٰ آیت ۱۱۵)۔ لیکن انہیں بھول کے اسباب سے بچاؤ نہ کرنے پر سرزنش کی گئی۔ اور شاید وہ (بھول کی وجہ سے نتائج کا مرتب ہونا) امت سے تو ساقط ہو جاتا ہے' مگر انبیاء سے ان کے بلند مرتبے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا' جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لوگوں میں سب سے سخت آزمائش انبیاء کی ہوتی ہے' پھر اولیاء کی' پھر جو بہتر ہو اس کی' پھر جو اس کے بعد ہو"۔ یا ان کا فعل ان پر پیش آنے والے نتائج تک مقدار کی گئی سببیت کے طریقے پر لے گیا' بغیر اس کے کہ ان کے تناول پر کوئی مؤاخذہ ہو۔ جیسے زہر کا تناول کرنے والا اس کے اثرات سے جاہل ہو۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ (بھول کر کرنے والی بات) باطل ہے اللہ تعالیٰ کے قول: "تمہارے رب نے تمہیں منع نہیں کیا..." اور "اور اس نے ان سے قسم کھائی..." (سورۃ الاعراف آیت ۲۰'۲۱) کی وجہ سے۔ کیونکہ ان آیتوں میں ایسا کچھ نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ انہوں نے اسی وقت اسے کھا لیا جب ابلیس نے ان سے بات کی۔ پس شاید ابلیس کی بات نے ان میں ایک طبعی میلان پیدا کیا' پھر انہوں نے اللہ کے حکم کا لحاظ کرتے ہوئے خود کو اس سے روکے رکھا' یہاں تک کہ وہ اس بات کو بھول گئے' اور ممانعت کی وجہ ہٹ گئی' تو ان کی طبیعت انہیں اس پر آمادہ کر گئی۔ چوتھا: یہ کہ انہوں نے علیہ السلام اس کام کو ایک ایسے اجتہاد کی وجہ سے کیا جس میں ان سے غلطی ہوئی۔ پس انہوں نے گمان کیا کہ نہی تنزیہ کے لیے ہے۔ یا (گمان کیا کہ نہی) خاص اسی درخت کی طرف اشارہ تھا (جس کی طرف اشارہ کیا گیا)' تو انہوں نے اسی نوع کے کسی دوسرے درخت سے تناول کر لیا' جبکہ مراد اس سے نوع کی طرف اشارہ تھا۔ جیسا کہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ریشم اور سونا اپنے ہاتھ میں لیا اور فرمایا: "یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں' عورتوں کے لیے حلال ہیں" (یہاں اشارہ خاص چیز کی طرف تھا مگر حکم عام نوع کے لیے تھا)۔ اور ان پر جو کچھ پیش آیا وہ اس غلطی (خطیئہ) کی شان کو بڑا ظاہر کرنے کے لیے تھا تاکہ ان کی اولاد اس سے بچے۔ اور اس (قصے) میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے اور وہ ایک بلند جہت میں ہے۔ اور یہ کہ توبہ مقبول ہے۔ اور یہ کہ ہدایت کی پیروی کرنے والا انجام کے اعتبار سے مامون ہے۔ اور یہ کہ آگ کا عذاب دائمی ہے۔ اور یہ کہ کافر اس میں ہمیشہ رہے گا۔ اور یہ کہ اس (کافر) کے سوا کوئی اس میں ہمیشہ نہیں رہے گا' اللہ تعالیٰ کے قول "وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے" کے مفہوم سے (یعنی یہ ہمیشگی صرف کافروں کے لیے ہے)۔

تشریح؛

امام بیضاویؒ نے حشویہ کے ان دلائل کا تفصیلی جواب دیا ہے جو انہوں نے انبیاء کرام علیہم السلام کی عصمت (گناہوں سے پاک ہونا) کے انکار میں حضرت آدم علیہ السلام کے واقعے سے اخذ کیے ہیں۔ ان کے جوابات مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہیں' جن میں نہ صرف انبیاء کی عصمت کا دفاع کیا گیا ہے بلکہ قصہ آدم سے حاصل ہونے والے دیگر اہم نکات بھی بیان کیے گئے ہیں۔

انبیاء کی عصمت پر اعتراضات کا رد؛

امام بیضاویؒ حشویہ کے دلائل کا جواب درج ذیل نکات سے دیتے ہیں:

آدم علیہ السلام کی نبوت کا وقت:

امام بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ دعویٰ کہ حضرت آدم علیہ السلام واقعے کے وقت نبی تھے' اس کی کوئی دلیل نہیں۔ یہ دعویٰ کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ اس کا ثبوت پیش کرے۔ (یعنی واقعہ کے وقت ان کی نبوت کا قطعی ثبوت موجود نہیں' اور نبوت کے بعد گناہوں سے

معصومیت کا عقیدہ تسلیم شدہ ہے)۔

نہی کی نوعیت اور "ظالم" کا مفہوم:

آدم علیہ السلام کو جس چیز سے روکا گیا تھا، وہ نہیِ تنزیہی تھی، یعنی بہتر یہ تھا کہ اس سے بچا جاتا، نہ کہ وہ قطعی حرام تھی۔ انہیں "ظالم" اور "خاسر" اس لیے کہا گیا کیونکہ انہوں نے اپنے لیے "اولیٰ" (بہتر چیز) کو ترک کر کے اپنی جان پر ظلم کیا اور اپنے حصے کو نقصان پہنچایا۔ جہاں تک انہیں "غافل" یا "نافرمان" کہنے کا تعلق ہے، تو اس کا جواب انشاء اللہ اس کی مناسب جگہ پر آئے گا۔ ان کو توبہ کا حکم اس لیے دیا گیا تاکہ جو کچھ ان سے خطا ہوئی تھی، اس کی تلافی ہو سکے۔ جو کچھ ان پر گزرا وہ دراصل "ترکِ اولیٰ" پر ایک قسم کی سرزنش تھی اور اس وعدے کو پورا کرنا تھا جو اللہ نے ان کی تخلیق سے پہلے فرشتوں سے کیا تھا۔

بھول چوک اور انبیاء کا مقام:

تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے یہ فعل بھول کر کیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾

(پس وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں عزم نہیں پایا)۔ لیکن انہیں اس بھول پر بھی اس لیے سرزنش ہوئی کیونکہ انہوں نے بھول کے اسباب سے خود کو بچانے کی پوری کوشش نہیں کی۔ ممکن ہے کہ یہ بھول چوک عام امت کے لیے قابلِ معافی ہو، لیکن انبیاء کے بلند مرتبے کی وجہ سے ان کے لیے یہ معاف نہیں تھی، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "سب سے زیادہ آزمائش انبیاء کی ہوتی ہے، پھر اولیاء کی، پھر ان کے بعد کے نیک لوگوں کی، پھر ان کے بعد کے نیک لوگوں کی۔" یا ان کے اس فعل کا نتیجہ (جنت سے نکلنا وغیرہ) ایک ظاہری سببیت کے طور پر تھا، نہ کہ اس پھل کو کھانے پر براہ راست سزا۔ جیسے کوئی شخص زہر کو ناواقفیت میں کھالے تو وہ زہر اپنی تاثیر دکھاتا ہے چاہے پینے والا اس سے لاعلم ہی کیوں نہ ہو۔ یہ کہنا غلط ہے کہ یہ (بھول چوک کا قول) باطل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا﴾

(تمہارے رب نے تمہیں منع نہیں کیا تھا) اور

﴿وَقَاسَمَهُمَا﴾

(اور اس نے ان سے قسم کھائی تھی)۔ ان آیات میں ایسا کچھ نہیں جو یہ ظاہر کرے کہ حضرت آدم نے اسی وقت کھایا جب ابلیس نے ان سے بات کی۔ شاید ابلیس کی باتوں نے ان میں ایک فطری رجحان پیدا کر دیا تھا، پھر انہوں نے اللہ کے حکم کا پاس رکھتے ہوئے خود کو روکے رکھا یہاں تک کہ وہ بات بھول گئے اور وہ رکاوٹ (یاد) ختم ہو گئی، جس پر ان کی طبیعت نے انہیں اس کی طرف مائل کر دیا۔

اجتہادی خطا اور عظمتِ خطا:

چوتھا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے یہ اقدام ایک اجتہادی خطا کی وجہ سے کیا تھا۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ نہی صرف تنزیہ (مکروہِ تنزیہی) کے لیے ہے، یا یہ اشارہ صرف اس خاص درخت کی طرف تھا نہ کہ اس کی پوری نوع کی طرف، جبکہ مراد اس سے اس کی پوری نوع تھی۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ میں ریشم اور سونا لے کر فرمایا: "یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور ان کی عورتوں کے لیے حلال ہیں۔" (یہاں "ہذان" کا اشارہ ان خاص ٹکڑوں کی بجائے ان کی پوری نوع کی طرف تھا)۔ جو

کچھ حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا وہ دراصل گناہ کی سنگینی کو واضح کرنے کے لیے تھا' تاکہ ان کی اولاد اس سے بچ سکے۔

قصہ آدمؑ سے مستفاد اہم نکات؛

امام بیضاویؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے کئی اہم نکات اخذ کیے جاسکتے ہیں:

جنت مخلوق ہے :

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جنت (جس میں آدم علیہ السلام کو ٹھہرایا گیا تھا) پہلے سے موجود اور مخلوق (پیدا شدہ) ہے۔

جنت کا بلند مقام :

جنت ایک بلند جگہ پر ہے' جیسا کہ ہبوط (نیچے اترنے) کے حکم سے ظاہر ہوتا ہے۔

توبہ کی قبولیت :

یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ توبہ قبول کی جاتی ہے۔

ہدایت کی پیروی کا محفوظ انجام :

جو شخص اللہ کی ہدایت پر چلتا ہے' اس کا انجام محفوظ ہوتا ہے اور اسے کوئی خوف یا غم نہیں ہوتا۔

جہنم کا دائمی عذاب :

جہنم کا عذاب دائمی ہے۔ کافر کا جہنم میں ہمیشہ رہنا :کافر جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔ غیر کافر کا جہنم میں ہمیشہ نہ رہنا :اور آیت کے مفہوم سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کافر کے علاوہ کوئی بھی جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا' کیونکہ

"هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

کا ذکر صرف کافروں کے لیے ہے۔

اللہ کی وحدانیت' نبوت اور معاد کے دلائل

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد، وعقبها تعداد النعم العامة تقريراً لها وتأكيداً، فإنها من حيث إنها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والأمر وحده لا شريك له، ومن حيث إن الإخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يتعلمها، ولم يمارس شيئاً منها إخبار بالغيب معجز يدل على نبوة المخبر عنها، ومن حيث اشتمالها على خلق الإنسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك، تدل على أنه قادر على الإعادة كما كان قادراً على الإبداء، خاطب أهل العلم والكتاب منهم، وأمرهم أن يذكروا نعم الله تعالى عليهم، ويوفوا بعهده في اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليه فقال:

ترجمہ؛

اور جان لو کہ بیشک اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جب توحید' نبوت' اور معاد (آخرت) کے دلائل ذکر کیے۔ اور اس کے بعد عام نعمتوں کو شمار کیا' ان کی تصدیق اور تاکید کرتے ہوئے۔ پس بیشک وہ (دلائل اور نعمتیں)' اس لحاظ سے کہ وہ پختہ واقعات ہیں' ایک ایسے حکیم پیدا کرنے والے پر دلالت کرتی ہیں جس کے لیے خلق (پیدا کرنا) اور امر (حکم دینا) اکیلے اسی کا ہے' اس کا کوئی شریک نہیں (یہ توحید کا دلیل ہے)۔ اور اس لحاظ سے کہ ان (واقعات و نعمتوں) کے بارے میں خبر دینا' اس طرح جو پہلی کتابوں میں ثابت ہے' ایسے شخص کی

طرف سے جس نے انہیں سیکھا نہیں، اور نہ ہی ان میں سے کسی چیز کی مشق کی، یہ غیب کی خبر دینا ہے جو معجزہ ہے، اور یہ اس خبر دینے والے کی نبوت پر دلالت کرتا ہے (یہ نبوت کا دلیل ہے)۔ اور اس لحاظ سے کہ وہ انسان کی تخلیق اور اس کی اصل، اور اس سے بھی عظیم تر چیزوں کو شامل ہیں، یہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ اعادہ (دوبارہ پیدا کرنے) پر اسی طرح قادر ہے جس طرح وہ ابتداء (پہلی بار پیدا کرنے) پر قادر تھا (یہ معاد کا دلیل ہے)۔ (یہ دلائل بیان کرنے کے بعد) اس نے ان میں سے اہل علم اور اہل کتاب کو خطاب کیا۔ اور انہیں حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو یاد کریں جو ان پر ہیں۔ اور حق کی پیروی کرنے اور دلائل کو تلاش کرنے میں اپنے عہد کو پورا کریں، تاکہ وہ محمد ﷺ پر اور جو ان پر نازل ہوا، سب سے پہلے ایمان لانے والے ہوں۔ پس اس نے فرمایا:

تشریح:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے توحید (اللہ کی وحدانیت)، نبوت (انبیاء کی سچائی)، اور معاد (آخرت میں دوبارہ جی اٹھنے) کے دلائل بیان کیے، اور پھر ان کے بعد اپنی عمومی نعمتوں کو گنایا (جیسا کہ قصہ آدم اور جنت سے اخراج)۔ یہ نعمتوں کا شمار دراصل توحید، نبوت، اور معاد کی مزید تائید اور تصدیق کے لیے تھا۔

توحید اور حکمت کی دلیل :

یہ نعمتیں، اپنی مضبوط اور منظم تخلیق (حوادث محکمة) کے اعتبار سے، ایک حکیم اور قادر خالق کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے لیے تخلیق اور حکم دونوں خاص ہیں اور کوئی اس کا شریک نہیں۔

نبوت کی دلیل :

ان نعمتوں (جیسے قصہ آدم) کے بارے میں ایسی خبریں دینا جو سابقہ آسمانی کتابوں میں موجود ہیں، اور یہ خبریں ایسے شخص (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے دی جائیں جس نے ان کتابوں کا علم حاصل نہیں کیا اور نہ ہی ان میں مہارت حاصل کی، یہ غیب کی ایسی خبر ہے جو معجزہ ہے اور خبر دینے والے (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی نبوت کی دلیل ہے۔

معاد کی دلیل :

ان نعمتوں میں انسان کی تخلیق اور اس کی اصل (آدمؑ) اور اس سے بھی عظیم تر چیزوں کا ذکر ہے، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس طرح ابتداء میں (پہلی بار) پیدا کرنے پر قادر تھا، اسی طرح دوبارہ پیدا کرنے (اعادہ) پر بھی قادر ہے۔

اہل کتاب کو خطاب؛

ان دلائل کے بعد، اللہ تعالیٰ نے اہلِ علم اور اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کو مخاطب کیا، اور انہیں حکم دیا کہ وہ اللہ کی نعمتوں کو یاد کریں جو ان پر کی گئی ہیں، اور حق کی پیروی اور حجتوں (دلائل) کو اختیار کرنے میں اپنے عہد کو پورا کریں۔ تاکہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ پر نازل ہونے والی (قرآن) پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنیں۔ اسی تناظر میں اللہ نے فرمایا:

- بنی اسرائیل کی تعریف اور "اسرائیل" کا معنی

[سورة البقرة (2) : آية 40]

يا بَنِي إِسْرائِيلَ أي أولاد يعقوب، والابن من البناء لأنه مبني أبيه، ولذلك ينسب المصنوع إلى صانعه فيقال: أبو الحرب، وبنت الفكر. وإسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية: صفوة الله، وقيل: عبد الله وقرئ

»إسرائل« بحذف الياء و »إسرال« بحذفهما و »إسراييل« بقلب الهمزة ياء.

ترجمہ؛

یَابَنِی إِسْرَائِیلَ (اے بنی اسرائیل!)، یعنی یعقوب علیہ السلام کی اولاد۔ اور الابن (بیٹا) بناء (بنانے) سے ہے، کیونکہ وہ اپنے باپ کا بنایا ہوا (حصہ) ہے۔ اور اسی لیے بنی ہوئی چیز کو بنانے والے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، پس کہا جاتا ہے: "ابو الحرب" (جنگ کا باپ، یعنی موجد) اور "بنت الفکر" (فکر کی بیٹی، یعنی نتیجہ)۔ اور إِسْرَائِیلُ یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے۔ اور اس کا معنی عبرانی زبان میں "صفوۃ اللہ" (اللہ کا چنا ہوا/پاکیزہ) ہے۔ اور کہا گیا ہے: "عبد اللہ" (اللہ کا بندہ)۔ اور قراءت کیا گیا ہے: "إِسْرَائِلَ" یاء کو حذف کر کے۔ اور "إِسْرَالَ" دونوں (ہمزہ اور یاء) کو حذف کر کے۔ اور "إِسْرَایِیلَ" ہمزہ کو یاء سے بدل کر۔

تشریح؛

یَابَنِی إِسْرَائِیلَ (اے بنی اسرائیل!) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یعقوب علیہ السلام کی اولاد ہے۔

ابن (بیٹا) کا اشتقاق:

لفظ "ابن" (بیٹا) کا اشتقاق "البناء" (تعمیر کرنا) سے ہے، کیونکہ بیٹا اپنے باپ کی بنیاد (بنانے) سے وجود میں آتا ہے۔ اسی لیے کسی مصنف کی تخلیق کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "ابو الحرب" (جنگ کا باپ - مراد جنگ کا آغاز کرنے والا)، اور "بنت الفکر" (فکر کی بیٹی - مراد نیا خیال یا ایجاد)۔

اسرائیل کا معنی:

"اسرائیل" یعقوب علیہ السلام کا لقب تھا۔ عبرانی زبان میں اس کا معنی ہے: "صفوۃ اللہ" (اللہ کا چنیدہ/خالص شدہ)۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا معنی "عبد اللہ" (اللہ کا بندہ) ہے۔

"اسرائیل" کی قراءات:

"اسرائیل" کو مختلف طریقوں سے پڑھا گیا ہے: "إسرائل" (یاء کو حذف کر کے) "إسرال" (دونوں یاء کو حذف کر کے) "إسراییل" (ہمزہ کو یاء میں بدل کر)

اللہ کی نعمتوں کو یاد کرنے اور عہد کو پورا کرنے کا حکم

اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ أي بالتفكر فيها والقيام بشكرها، وتقييد النعمة بهم لأن الإنسان غيور حسود بالطبع، فإذا نظر إلى ما أنعم الله على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط، وإن نظر إلى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضى والشكر. وقيل أراد بها ما أنعم الله به على آبائهم من الإنجاء من فرعون والغرق، ومن العفو عن اتخاذ العجل، وعليهم من إدراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقرئ اذْكُرُوا والأصل إذتكروا. ونعمتي بإسكان الياء وقفاً وإسقاطها درجاً هو مذهب من لا يحرك الياء المكسور ما قبلها.

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بالإيمان والطاعة.

ترجمہ؛

اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ (میری اس نعمت کو یاد کرو جو میں نے تم پر کی)، یعنی اس میں غور و فکر کر کے اور اس کا شکر ادا کر کے۔ اور

نعمت کو خاص ان سے منسوب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان طبعاً حسد کرنے والا اور غیرت مند ہوتا ہے۔ پس جب وہ اس چیز کو دیکھتا ہے جو اللہ نے دوسرے پر انعام کی، تو حسد اور غیرت اسے ناشکری اور ناراضگی پر آمادہ کرتی ہے۔ اور اگر وہ اس چیز کو دیکھے جو اللہ نے اس پر انعام کی، تو نعمت کی محبت اسے رضا اور شکر پر آمادہ کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) اس (نعمت) سے مراد وہ چیزیں ہیں جو اللہ نے ان کے آباؤ اجداد پر انعام کیں، جیسے انہیں فرعون اور غرق ہونے سے نجات دینا، اور بچھڑا بنانے پر معاف کر دینا۔ اور جو ان (موجودہ بنی اسرائیل) پر انعام کیں، جیسے محمد ﷺ کا زمانہ پانا۔ اور اذۡكُرُوا قراءت کیا گیا ہے، اور اس کی اصل اِذۡتَكِرُوا ہے۔ (ذکر سے تذکر، ادغام کے ساتھ اِذَّكِرُوا)۔ اور نِعۡمَتِيَ میں یاء کو وقف کی حالت میں ساکن پڑھنا، اور وصل (ملانے) کی حالت میں اسے گرا دینا، یہ ان لوگوں کا طریقہ ہے جو اس یاء کو حرکت نہیں دیتے جس کے ماقبل کسرہ ہو۔ وَأَوۡفُوا بِعَهۡدِي (اور میرے عہد کو پورا کرو)، یعنی ایمان اور اطاعت سے۔

تشریح:

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے فرمان

﴿اذۡكُرُوا نِعۡمَتِيَ الَّتِي أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾

(میری اس نعمت کو یاد کرو جو میں نے تم پر کی) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس حکم کے پیچھے چھپی حکمت، "نعمت" کو بنی اسرائیل سے خاص کرنے کی وجہ، اور اس میں شامل مخصوص نعمتوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ساتھ ہی، وہ آیت میں موجود مختلف قراءات کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

"اذۡكُرُوا نِعۡمَتِيَ الَّتِي أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ" - نعمتوں کو یاد کرنے کی حقیقت:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اذۡكُرُوا نِعۡمَتِيَ الَّتِي أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ" (میری اس نعمت کو یاد کرو جو میں نے تم پر کی) کا مطلب ہے: "اس نعمت میں غور و فکر کرنے اور اس کا شکر ادا کرنے کے ذریعے اسے یاد کرو"۔ نعمت کو خاص کرنے کی حکمت: اللہ تعالیٰ نے نعمت کو "تم پر" (علیٰ بنی اسرائیل) کے ساتھ خاص کیا، کیونکہ انسان فطرتاً غیور (حسد کرنے والا) اور حسود (حسد کرنے والا) ہوتا ہے۔ اگر وہ اس پر نظر ڈالے جو اللہ نے دوسروں پر انعام کیا ہے، تو یہ چیز اسے کفر اور ناراضی پر آمادہ کرتی ہے۔ لیکن اگر وہ اس پر نظر ڈالے جو اللہ نے خود اس پر انعام کیا ہے، تو نعمت کی محبت اسے رضامندی اور شکر پر آمادہ کرتی ہے۔ (یعنی انسان کو اپنی نعمتوں پر غور و فکر کرنا چاہیے تاکہ وہ شکر گزار رہے)۔

مخصوص نعمتوں کی نشاندہی:

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے آباء واجداد پر کی تھیں، جیسے: فرعون سے اور غرق ہونے سے نجات۔ بچھڑا بنانے کے بعد معافی۔ اور وہ نعمتیں جو اللہ نے خود ان پر کیں، جیسے: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کو پانا (اور ان کی نبوت کا ادراک کرنا)۔

قراءات:

مصنفؒ اس آیت میں موجود قراءات کا بھی ذکر کرتے ہیں: "اذکروا" کو "اِذۡتَكِرُوا" (الف، ذال، تاء، کاف، راء، واؤ) بھی پڑھا گیا ہے، جو اصل (تذکر) ہے۔ "نعمتی" میں یاء کو وقف کی حالت میں ساکن پڑھا گیا ہے، اور وصل کی حالت میں ساقط کر دیا گیا ہے۔ یہ اس قاری کا

طریقہ ہے جو ایسے یاء کو حرکت نہیں دیتا جس سے پہلے کسرہ ہو۔

"وَاَوْفُوا بِعَہْدِیْ" - عہدِ الٰہی کو پورا کرنا

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بالإيمان والطاعة.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَاَوْفُوا بِعَہْدِیْ" (اور میرے عہد کو پورا کرو) سے مراد ہے: "ایمان لانے اور اطاعت کرنے کے ذریعے"۔ (یعنی اللہ نے بنی اسرائیل سے جو عہد لیا تھا کہ وہ اس کے احکامات پر عمل کریں گے اور اس کے آخری نبی پر ایمان لائیں گے، اس کو پورا کریں)۔

اللہ کا وعدہ: میں تمہارا عہد پورا کروں گا

أُوفِ بِعَهْدِكُمْ بحسن الإثابة والعهد يضاف إلى المعاهِد والمعاهَد، ولعل الأول مضاف إلى الفاعل والثاني إلى المفعول، فإنه تعالى عهد إليهم بالإيمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وإنزال الكتب، ووعد لهم بالثواب على حسناتهم، وللوفاء بهما عرض عريض فأول مراتب الوفاء منا هو الإتيان بكلمتي الشهادة، ومن الله تعالى حقن الدم والمال، وآخرها منا الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلاً عن غيره، ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم. وما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أوفوا بعهدي في اتباع محمد صلى الله عليه وسلم، أوف بعهدكم في رفع الآصار والإغلال. وعن غيره أوفوا بأداء الفرائض وترك الكبائر أوف بالمغفرة والثواب. أو أوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم، أوف بالكرامة والنعيم المقيم، فبالنظر إلى الوسائط. وقيل كلاهما مضاف إلى المفعول والمعنى: أوفوا بما عاهدتموني من الإيمان والتزام الطاعة، أوف بما عاهدتكم من حسن الإثابة. وتفصيل العهدين في سورة المائدة في قوله تعالى: وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إلى قوله: وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. وقرئ «أُوَفِّ» بالتشديد للمبالغة.

ترجمہ:

اُوْفِ بِعَہْدِکُمْ (میں تمہارا عہد پورا کروں گا)، یعنی بہترین بدلہ دے کر۔ اور العہد (عہد) کی نسبت (مضاف) معاہِد (عہد کرنے والا) اور معاہَد (جس سے عہد کیا جائے) دونوں کی طرف ہو سکتی ہے۔ اور شاید پہلا (وَاَوْفُوا بِعَہْدِیْ میں عَہدِی) فاعل (اللہ) کی طرف مضاف ہے، اور دوسرا (اُوْفِ بِعَہْدِکُمْ میں بِعَہدِکُم) مفعول (بنی اسرائیل) کی طرف۔ پس بیشک اللہ تعالیٰ نے دلائل قائم کر کے اور کتابیں نازل کر کے ان سے ایمان اور نیک عمل کا عہد (حکم) لیا۔ اور ان کے نیک اعمال پر ثواب کا وعدہ کیا۔ اور ان دونوں (عہدوں/وعدوں) کو پورا کرنے کے کئی درجات ہیں۔ پس ہماری طرف سے وفا کی پہلی مرتبہ کلمہ شہادت ادا کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے (دنیا میں) جان و مال کا تحفظ ہے۔ اور ہماری طرف سے آخری مرتبہ توحید کے سمندر میں اس طرح مستغرق ہو جانا کہ انسان اپنے آپ سے بھی غافل ہو جائے، چہ جائیکہ دوسرے سے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے (آخرت میں) دائمی ملاقات کی کامیابی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے: "تم میرے عہد کو پورا کرو محمد ﷺ کی پیروی کر کے، میں تمہارا عہد پورا کروں گا بوجھ اور پابندیاں ہٹا کر"۔ اور دوسروں سے (روایت ہے): "تم فرائض ادا کر کے اور کبیرہ گناہ چھوڑ کر (عہد) پورا کرو، میں مغفرت اور ثواب سے (عہد) پورا کروں گا"۔ یا "تم سیدھے راستے پر استقامت اختیار کر کے (عہد) پورا کرو، میں عزت اور ہمیشہ کی نعمت سے (عہد) پورا کروں گا"۔ (یہ

توجیہات) وسائط (انبیاء و رسل) کے اعتبار سے ہیں۔اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) دونوں (وَاَوفُوا بِعَہدِی اور اُوفِ بِعَہدِکُم میں عہد) مفعول کی طرف مضاف ہیں۔اور معنی یہ ہے :تم اس چیز کو پورا کرو جس کا تم نے مجھ سے عہد کیا ایمان اور اطاعت لازم کرنے سے' میں اس چیز کو پورا کروں گا جس کا میں نے تم سے عہد کیا بہترین بدلہ دینے سے۔اور دونوں عہدوں کی تفصیل سورۃ المائدہ میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے لے کر :"اور بیشک اللہ نے بنی اسرائیل سے پختہ عہد لیا" (سورۃ المائدہ آیت ۱۲) اس قول تک :"اور میں تمہیں ضرور ایسے باغات میں داخل کروں گا جن کے نیچے سے نہریں بہتی ہوں گی" (سورۃ المائدہ آیت ۱۲)۔اور اُوفِ کو تشدید (اوفّ) کے ساتھ مبالغہ (تاکید) کے لیے قراءت کیا گیا ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے فرمان "اُوفِ بِعَہدِکُم" (میں اپنا وعدہ پورا کروں گا) کی تشریح بیان کرتے ہیں' جو بنی اسرائیل سے اللہ کے اس وعدے کے جواب میں آیا ہے کہ اگر وہ اللہ کے عہد کو پورا کریں گے۔وہ "عہد" کے دونوں پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں :وہ عہد جو بندے اللہ سے کرتے ہیں' اور وہ وعدہ جو اللہ بندوں سے کرتا ہے۔ساتھ ہی' وہ عہد کی تکمیل کے مختلف درجات اور اس سے حاصل ہونے والے فوائد کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

"اُوفِ بِعَہدِکُم" کا مفہوم؛

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "اُوفِ بِعَہدِکُم" کا مطلب ہے :"میں تمہارا عہد اچھی جزا (حسنِ اِثابۃ) کے ساتھ پورا کروں گا۔"

"عہد" کی نسبت کے دو پہلو:

"عہد" کی نسبت دو طرح سے کی جاسکتی ہے:

فاعل کی طرف مضاف :

جب "عہد" کو فاعل (یعنی اللہ) کی طرف مضاف کیا جائے' تو اس سے مراد وہ وعدہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں سے کیا ہے۔

مفعول کی طرف مضاف :

جب "عہد" کو مفعول (یعنی بندوں) کی طرف مضاف کیا جائے' تو اس سے مراد وہ ذمہ داری یا عہد ہے جو بندوں نے اللہ سے لیا ہے۔امام بیضاویؒ نے اس آیت کے دونوں پہلوؤں کو ایک ساتھ بیان کیا ہے:اللہ کا عہد (جو بندوں سے کیا گیا) :اللہ تعالیٰ نے انسانوں سے (خاص طور پر بنی اسرائیل سے) ایمان اور عمل صالح کا عہد لیا' اس کے لیے دلائل قائم کیے (نبوت' کائنات کی آیات) اور کتابیں نازل کیں۔اس کے ساتھ ہی' اللہ نے ان کے نیک اعمال پر ثواب کا وعدہ کیا۔بندوں کا عہد (جو اللہ سے کیا گیا) :اس کے بدلے میں بندوں کو چاہیے کہ وہ اللہ کے عہد کو پورا کریں۔

عہد کی تکمیل کے درجات:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے عہد کو پورا کرنے کے بہت سے درجات ہیں۔

پہلا درجہ (ہماری طرف سے) :

اللہ کے عہد کو پورا کرنے کی پہلی منزل ہے کلمہ شہادت (لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ) ادا کرنا۔پہلا درجہ (اللہ کی طرف سے) :اس کے بدلے میں اللہ کی طرف سے جان و مال کی حفاظت (حقن الدم والمال) کا وعدہ ہے۔

آخری درجہ (ہماری طرف سے) :

اس کی آخری منزل یہ ہے کہ انسان توحید کے سمندر میں اس طرح غرق ہو جائے کہ خود اپنے آپ سے بھی غافل ہو جائے، چہ جائیکہ کسی دوسرے سے غافل ہو۔ (یعنی مکمل فنا فی التوحید کی کیفیت)۔

آخری درجہ (اللہ کی طرف سے) :

اس کے بدلے میں اللہ کی طرف سے ہمیشگی کی ملاقات کی کامیابی (الفوز باللقاء الدائم) کا وعدہ ہے۔

مختلف اقوال برائے عہد:

مختلف روایات اور اقوال کے مطابق: ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: "اَوفوا بعهدی" (تم میرا عہد پورا کرو) : سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا ہے۔

"اُوفِ بعهدکم" (میں تمہارا عہد پورا کروں گا) : سے مراد (تم سے) بوجھ اور پابندیاں ہٹا دینا (رفع الآصار والاغلال) ہے۔

دوسروں سے مروی ہے:

"اَوفوا" (تم پورا کرو) : سے مراد فرائض کی ادائیگی اور کبیرہ گناہوں کو ترک کرنا ہے۔ "اُوفِ" (میں پورا کروں گا) : سے مراد مغفرت اور ثواب ہے۔

ایک اور قول: "اَوفوا" (تم پورا کرو) : سے مراد صراطِ مستقیم پر استقامت اختیار کرنا ہے۔ "اُوفِ" (میں پورا کروں گا) : سے مراد عزت اور دائمی نعمت (الکرامۃ والنعیم المقیم) ہے۔ (یہ سب "وسائط" یعنی ذرائع کے لحاظ سے ہیں)۔

"عہد" کی نسبت مفعول کی طرف:

ایک اور قول یہ بھی ہے کہ دونوں "عہد" مفعول کی طرف مضاف ہیں (یعنی "میرا وہ عہد جو تم نے مجھ سے کیا، اور میرا وہ عہد جو میں نے تم سے کیا")۔ اس کا معنی یوں ہوگا:

"أوفوا بما عاهدتموني من الإيمان والتزام الطاعة"

(تم اس عہد کو پورا کرو جو تم نے مجھ سے ایمان لانے اور اطاعت پر قائم رہنے کا کیا تھا۔)

"أوفِ بما عاهدتكم من حسن الإثابة"

(میں اس عہد کو پورا کروں گا جو میں نے تم سے اچھی جزا دینے کا کیا تھا۔)

عہدین کی تفصیل سورۃ المائدہ میں:

ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورۃ المائدہ میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ملتی ہے :

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾

(اور یقیناً اللہ نے بنی اسرائیل سے پختہ عہد لیا تھا... اور میں تمہیں ضرور ایسی جنتوں میں داخل کروں گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں)۔

قراءت:

لفظ "اُوفِ" کو تشدید (اوَفِّ) کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے جو مبالغہ (بہت زیادہ پورا کرنے) پر دلالت کرتا ہے۔

اللہ ہی سے ڈرنے کا حکم

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ فيما تأتون وتذرون وخصوصاً في نقض العهد، وهو آكد في إفادة التخصيص من إياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول، والفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كأنه قيل: إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون. والرهبة: خوف مع تحرز. والآية متضمنة للوعد والوعيد دالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد، وأن المؤمن ينبغي أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى.

ترجمہ؛

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ (اور مجھ ہی سے ڈرو!)' (یعنی ڈرو) ان چیزوں میں جو تم کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو' اور خاص طور پر عہد توڑنے میں۔ اور یہ (انداز: وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) تخصیص (خاص کرنے) کے فائدے میں إِيَّاكَ نَعْبُدُ (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں) سے زیادہ تاکیدی ہے۔ کیونکہ اس میں تقدیم (إِيَّايَ کو پہلے لانے) کے ساتھ ساتھ مفعول کا تکرار (جو فَارْهَبُونِ میں پوشیدہ ہے) ہے' اور فاء جزائیہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کلام میں شرط کا معنی شامل ہے' گویا کہا گیا: "اگر تم کسی چیز سے ڈرنے والے ہو' تو مجھ ہی سے ڈرو"۔ اور الرہبۃ (رہبت): خوف کے ساتھ احتیاط یا بچاؤ ہے۔ اور یہ آیت وعدہ (پورا ہونے والے عہد کا) اور وعید (عہد شکنی کا) دونوں کو شامل ہے۔ اور یہ شکر اور عہد کو پورا کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہ کہ مومن کو چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہ ڈرے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے فرمان

﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾

(اور صرف مجھ ہی سے ڈرو) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ اس آیت میں موجود نحوی و بلاغی خصوصیات' "رہبہ" (خوف) کے معنی' اور اس آیت سے مستفاد اہم ایمانی نکات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" - تاکید اور تخصیص کا مفہوم؛

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" (اور صرف مجھ ہی سے ڈرو) کا مطلب ہے: "تم اپنے تمام افعال (جو تم کرتے ہو) اور ترک (جو تم چھوڑتے ہو) میں صرف مجھ ہی سے ڈرو"' اور خاص طور پر "عہد توڑنے" میں (مجھ ہی سے ڈرو)۔

مصنفؒ اس آیت کی نحوی اور بلاغی خصوصیت بیان کرتے ہیں کہ یہ آیت تخصیص (کسی چیز کو خاص کرنا) کے معاملے میں "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" (ہم صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں) سے بھی زیادہ تاکیدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مفعول کا تقدیم (پہلے آنا) اور اس کا تکرار (دو بار ذکر) دونوں ہیں۔ (یعنی "إِيَّاكَ" مفعول ہے جو پہلے آیا' اور "یاء" جو "فَارْهَبُونِ" میں موجود ہے وہ بھی مفعول کی طرف اشارہ ہے)۔ مزید یہ کہ اس میں "فاء الجزائیہ" (جزا کی فاء) بھی شامل ہے' جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کلام میں ایک شرط کا معنی بھی موجود ہے۔ گویا کہا گیا ہو: "اگر تم کسی چیز سے ڈرنے والے ہو' تو صرف مجھ ہی سے ڈرو۔

"رہبہ کا مفہوم:

"رہبہ" کا مطلب ہے: "خوف کے ساتھ احتیاط اور بچاؤ اختیار کرنا"۔ یہ صرف سادہ خوف نہیں بلکہ ایک ایسا خوف ہے جو انسان کو محتاط رہنے اور نقصان سے بچنے پر آمادہ کرے۔

آیت سے مستفاد اہم نکات

مصنفؒ آخر میں فرماتے ہیں کہ یہ آیت کئی اہم نکات پر دلالت کرتی ہے: وعدہ اور وعید :آیت وعدہ (نجات و ثواب کا) اور وعید (عذاب کا) دونوں پر مشتمل ہے۔

شکر اور عہد کی پابندی کا وجوب :

یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شکر ادا کرنا اور عہد کو پورا کرنا واجب ہے۔اللہ کے سوا کسی کا خوف نہ ہونا :اور یہ کہ مؤمن کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی سے نہیں ڈرنا چاہیے۔

سورۃ البقرۃ آیت نمبر 41کی تفسیر

قرآن پر ایمان لانے اور سب سے پہلے انکار نہ کرنے کا حکم

وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ إفراد للإيمان بالأمر به والحث عليه لأنه المقصود والعمدة للوفاء بالعهود، وتقييد المنزل بأنه مصدق لما معهم من الكتب الإلهية من حيث إنه نازل حسبما نعت فيها، أو مطابق لها في القصص والمواعيد والدعاء إلى التوحيد والأمر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش، وفيما يخالفها من جزئيات الأحكام بسبب تفاوت الأعصار في المصالح من حيث إن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها، مراعى فيها صلاح من خوطب بها، حتى لو نزل المتقدم في أيام المتأخر لنزل على وفقه، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام »لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي«. تنبيه على أن اتباعها لا ينافي الإيمان به، بل يوجبه ولذلك عرض بقوله: وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ بأن الواجب أن يكونوا أول من آمن به، ولأنهم كانوا أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشرين بزمانه. وأَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وقع خبراً عن ضمير الجمع بتقدير :أول فريق أو فوج، أو بتأويل لا يكن كل واحد منكم أول كافر به، كقولك كسانا حلة فإن قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب؟ قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك أما أنا فلست بجاهل أو لا تكونوا أول كافر به. من أهل الكتاب، أو ممن كفر بما معه فإن من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه، أو مثل من كفر من مشركي مكة.

ترجمہ؛

وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ (اور ایمان لاؤ اس پر جو میں نے نازل کیا' جو اس چیز کی تصدیق کرنے والا ہے جو تمہارے پاس ہے' اور سب سے پہلے اس کے منکر نہ بنو)۔ یہ ایمان کو حکم دے کر اور اس پر زور دے کر خاص کرنا ہے' کیونکہ عہدوں کو پورا کرنے کے لیے وہی مقصود اور اصل بنیاد ہے۔اور نازل کردہ چیز (قرآن) کو اس وصف کے ساتھ مقید کرنا کہ وہ اس چیز کی تصدیق کرنے والا ہے جو ان کے پاس اللہ کی کتابوں میں سے ہے' اس لحاظ سے کہ وہ اسی طرح نازل ہوا ہے جیسا کہ ان (کتابوں) میں اس کی صفت بیان کی گئی ہے۔ یا یہ کہ وہ قصوں' وعدوں' توحید کی طرف دعوت' عبادت کا حکم' لوگوں میں انصاف' اور گناہوں و بے حیائیوں سے منع کرنے میں ان کے مطابق ہے۔اور جہاں وہ (قرآن) جزوی احکامات میں ان (پچھلی کتابوں) سے اختلاف کرتا ہے' تو یہ زمانوں کے بدلنے اور مصلحتوں میں فرق کی وجہ سے ہے۔اس لحاظ سے کہ ہر ایک (آسمانی کتاب/شریعت) اپنے وقت کے لحاظ سے حق

تھی، اس میں مخاطب لوگوں کی بھلائی کا لحاظ رکھا گیا تھا۔ یہاں تک کہ اگر پہلے والی شریعت بعد والے زمانے میں نازل ہوتی، تو اسی (بعد والے زمانے) کے مطابق نازل ہوتی۔ اور اسی لیے آپ ﷺ نے فرمایا: "اگر موسیٰ بھی زندہ ہوتے تو ان کے لیے میری پیروی کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا"۔ یہ اس بات پر توجہ دلانا ہے کہ ان (پچھلی کتابوں) کی پیروی کرنا اس (حضور ﷺ) پر ایمان لانے کے منافی نہیں، بلکہ اسے واجب کرتا ہے۔ اور اسی لیے اس نے (اللہ نے) اپنے قول: وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ (اور سب سے پہلے اس کے منکر نہ بنو) کے ذریعے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ واجب یہ تھا کہ وہ سب سے پہلے اس پر ایمان لانے والے ہوتے۔ اور اس لیے بھی کہ وہ اس کے معجزات میں غور کرنے والے، اس کے شأن (معاملے) کا علم رکھنے والے، اس کے ذریعے فتح مانگنے والے، اور اس کے زمانہ کی خوشخبری دینے والے تھے۔ اور أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ (سب سے پہلا کافر) جمع کی ضمیر کے لیے خبر واقع ہوا ہے، اس تقدیر (مانتے ہوئے) کے ساتھ: "پہلا گروہ" یا "پہلا دستہ"۔ یا اس تاویل (تفسیر) کے ساتھ کہ "تم میں سے ہر ایک پہلا کافر نہ بنے"۔ جیسے تمہارا قول ہے: "انہوں نے ہمیں ایک حُلّہ (ایک لباس) پہنایا" (یعنی ہر ایک کو ایک حُلّہ)۔ پس اگر کہا جائے: انہیں کفر میں سبقت لے جانے سے کیسے روکا گیا، جبکہ مشرکین عرب ان سے پہلے سبقت لے جا چکے تھے؟ میں کہتا ہوں: اس سے مراد تعریض (اشارہ) ہے، نہ کہ ظاہری معنی پر دلالت۔ جیسے تمہارا قول ہے: "جہاں تک میرا تعلق ہے، میں جاہل نہیں ہوں" (یہ دوسرے پر جاہل ہونے کا اشارہ ہے)۔ یا (معنی یہ ہے کہ) "سب سے پہلے اس کے منکر نہ بنو اہل کتاب میں سے"۔ یا "ان میں سے جو اپنے پاس موجود چیز (اپنی کتاب) کا کفر کرنے والے ہیں"۔ پس بیشک جو قرآن کا کفر کرتا ہے، تو اس نے اس چیز کا بھی کفر کیا جو اس کی تصدیق کرتی ہے۔ یا "مکہ کے مشرکوں میں سے جس نے کفر کیا اس کی طرح" (یعنی ان کے کفر کی طرح سخت کفر نہ کرو)۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر بیان کرتے ہیں:

﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾

(اور ایمان لاؤ اس (کتاب) پر جو میں نے نازل کی ہے، اس کی تصدیق کرتی ہوئی جو تمہارے پاس ہے، اور اس کے پہلے کافر نہ بنو)۔ وہ اس آیت میں ایمان کے حکم، قرآنی تعلیمات کی سابقہ کتب سے مطابقت، اور اہل کتاب پر سب سے پہلے کفر کرنے کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

(وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ) - ایمان اور تصدیق کا مفہوم

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کا حکم اور اس پر ابھارنا یہاں انفرادی طور پر کیا گیا ہے، کیونکہ یہی مقصد اور عہد پورا کرنے کی بنیاد ہے۔ "منزل" (نازل شدہ کتاب، یعنی قرآن) کو "مصدقاً لما معکم" (جو تمہارے پاس ہے اس کی تصدیق کرنے والا) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کئی وجوہات کی بنا پر: قرآن اس بیان کے مطابق نازل ہوا جو سابقہ الٰہی کتابوں (تورات، انجیل) میں موجود ہے۔ یا یہ سابقہ کتب کے قصوں، وعدوں، توحید کی دعوت، عبادت کے حکم، لوگوں کے درمیان انصاف اور گناہوں و فحاشی سے روکنے میں ان کے مطابق ہے۔ اور جہاں قرآن ان کتب کے جزوی احکام میں کچھ اختلاف رکھتا ہے، تو وہ اس لیے کہ زمانوں کے مفادات (مصالح) میں تفاوت ہوتا ہے۔ ہر کتاب اپنے زمانے کے اعتبار سے حق تھی، اور اس میں مخاطبین کی بھلائی کا خیال رکھا گیا تھا۔ حتیٰ کہ اگر پچھلی کتاب (تورات/انجیل) بعد والے زمانے میں نازل ہوتی، تو وہ بھی اسی کے مطابق نازل ہوتی (جیسے قرآن)۔ اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا: "اگر موسیٰ (علیہ السلام) زندہ ہوتے تو انہیں میری پیروی کے سوا چارہ نہ ہوتا۔" یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ قرآن پر ایمان لانا سابقہ کتب پر ایمان کے منافی نہیں ہے، بلکہ اسے واجب کرتا ہے۔

(وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ) - پہلے کافر نہ بننے کی تاکید؛

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے طعنہ زنی (عرض) کے انداز میں فرمایا: (وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ) (اور اس کے پہلے کافر نہ بنو)۔ یعنی یہ تم پر واجب ہے کہ تم سب سے پہلے اس پر ایمان لانے والے بنو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ: تم (اہلِ کتاب) اس کے معجزات کا گہرا علم رکھتے تھے۔ اس کے (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے) حالات کو جانتے تھے۔ تم ہی اس کے ذریعے (دشمنوں پر) فتح کی امید رکھتے تھے (المستفتحین بہ)۔ اور تم ہی اس کے زمانے کی بشارتیں (خوشخبریاں) دیتے تھے (المبشرین بزمانہ)۔

"أول كافر به" (اس کے پہلے کافر) کے الفاظ یہاں جمع کی ضمیر (یعنی "تم" کے لیے) خبر کے طور پر آئے ہیں، اس تقدیر کے ساتھ کہ: "پہلا فریق یا گروہ کافر بنو"، یا اس تاویل کے ساتھ کہ: "تم میں سے ہر ایک اس کا پہلا کافر نہ ہو۔" جیسا کہ تم کہتے ہو: "كسانا حلة" (اس نے ہمیں ایک جوڑا پہنایا)۔

کفر میں سبقت پر اعتراض کا جواب:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ انہیں کفر میں سبقت سے کیوں منع کیا گیا، جبکہ مشرکینِ عرب پہلے ہی کفر کر چکے تھے؟

مصنفؒ جواب دیتے ہیں:

اس سے مراد طعنہ زنی (تعریض) ہے، نہ کہ ظاہری معنی پر دلالت۔ جیسا کہ تم کہتے ہو:

كقولك أما أنا فلست بجاهل أو لا تكونوا أول كافر به.

"رہا میں، تو میں جاہل نہیں ہوں۔" یا یہ کہ: "تم (اہلِ کتاب) اس کے پہلے کافر نہ بنو۔" یا "ان لوگوں میں سے نہ بنو جو اس چیز کا کفر کرتے ہیں جو ان کے پاس پہلے سے ہے۔" کیونکہ جو قرآن کا کفر کرتا ہے، اس نے دراصل اس چیز کا بھی کفر کیا جو اس (قرآن) کی تصدیق کرتی ہے (یعنی ان کی اپنی کتب)۔ یا (اس سے مراد) مکہ کے مشرکین میں سے جنہوں نے کفر کیا ان جیسا کفر کرنے والا نہ بنو۔

آیتوں کے بدلے تھوڑی قیمت نہ لینے اور صرف اللہ سے ڈرنے کا حکم

وأَوَّلَ: أفعل لا فعل له، وقيل: أصله أو أل من وأل، فأبدلت همزته واواً تخفيفاً غير قياسي أو أأول من آل فقلبت همزته واواً وأدغمت. وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ولا تستبدلوا بالإيمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا، فإنها وإن جلت قليلة مسترذلة بالإضافة إلى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الإيمان. قيل: كان لهم رئاسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم، فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه. وقيل: كانوا يأخذون الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه. وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ بالإيمان واتباع الحق والإعراض عن الدنيا. ولما كانت الآية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادي لما في الآية الثانية، فصلت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى، ولأن الخطاب بها عم العالم والمقلد. أمرهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك، والخطاب بالثانية لما خص أهل العلم، أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه.

ترجمہ؛

اور اَوَّلَ (پہلا) : یہ اَفْعَلُ (صیغہ تفضیل) ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) اس کی اصل اَوْ ءَلُ ہے جو وَاَلَ (آگے بڑھنا/واپس آنا) سے ہے۔ پس اس کا ہمزہ تخفیف (آسانی) کے لیے غیر قیاسی طور پر واو میں بدل گیا۔ یا اصل اَأْوَلُ ہے جو آلَ (واپس آنا) سے ہے۔ پس اس کا ہمزہ واو میں بدل گیا اور ادغام (ضم) ہو گیا۔ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا (اور میری آیتوں کے بدلے تھوڑی قیمت نہ لو)، یعنی ان (آیتوں) پر ایمان لانے اور ان کی پیروی کرنے کے بدلے دنیا کے فائدے (حظوظ) نہ لو۔ پس بیشک وہ (دنیا کے فائدے) اگرچہ عظیم بھی ہوں، مگر ان (آخرت کے فائدوں) کے مقابلے میں جو ایمان ترک کرنے سے تم سے فوت ہو جائیں گے، بہت تھوڑے اور حقیر ہیں۔ کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) ان کے لیے اپنی قوم میں سرداری، اور رسمیں (فیسیں) اور ان کی طرف سے تحائف تھے۔ پس انہیں ان چیزوں کے فوت ہو جانے کا خوف تھا اگر وہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرتے، تو انہوں نے ان (دنیاوی چیزوں) کو ان (نبی) پر ترجیح دی۔ اور کہا گیا ہے (ایک قول یہ ہے کہ) وہ رشوت لیتے تھے، پس حق کو بدل دیتے تھے اور چھپاتے تھے۔ وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (اور مجھ ہی سے ڈرو!)، یعنی ایمان لا کر، حق کی پیروی کر کے، اور دنیا (کی محبت) سے کنارہ کشی کر کے۔ اور چونکہ پہلی آیت (آیت ۴۰) میں جو کچھ تھا وہ دوسری آیت (آیت ۴۱) کے لیے ایک طرح سے مبادیات (ابتدائی باتیں) تھیں، اس لیے اسے رہبت (ڈر) کے ساتھ الگ کیا گیا، جو تقویٰ کی تمہید ہے۔ اور اس لیے بھی کہ پہلی آیت کا خطاب عام تھا، عالم اور مقلد سب کو شامل تھا۔ ان (عام لوگوں) کو رہبت کا حکم دیا گیا، جو سلوک (دین پر چلنے) کی ابتداء ہے۔ اور جب دوسری آیت کا خطاب خاص اہل علم سے تھا، تو انہیں تقویٰ کا حکم دیا گیا، جو سلوک کا منتہا (انتہا) ہے۔

تشریح:

مصنفؒ اس عبارت میں قرآن کریم کے کچھ الفاظ وآیات کی تفسیر بیان کرتے ہیں: "اَوَّل" کی لغوی تحقیق، "ولا تشتروا بآیاتی ثمنا قلیلا" (اور میری آیتوں کے بدلے تھوڑی قیمت حاصل نہ کرو) کی تشریح، اور "وإیای فاتقون" (اور صرف مجھ ہی سے ڈرو) کے مفہوم و حکمت پر روشنی ڈالتے ہیں۔

"اَوَّل" کی لغوی تحقیق:

مصنفؒ لفظ "اَوَّل" (پہلا) کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: یہ "اَفْعَل" کے وزن پر ہے لیکن اس کا کوئی ثلاثی مجرد فعل نہیں ہے (یعنی اس سے کوئی فعل نہیں بنتا)۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کی اصل "اَوْاَل" ہے جو "وَاَلَ" (بچ کر پناہ لینا) سے ماخوذ ہے۔ پھر اس کے ہمزہ کو تخفیف کے لیے غیر قیاسی طور پر واؤ میں بدل دیا گیا۔ یا اس کی اصل "اَأْوَل" ہے جو "آلَ" (واپس لوٹنا) سے ماخوذ ہے۔ پھر اس کے ہمزہ کو واؤ میں بدل دیا گیا اور ادغام کر دیا گیا۔

"وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا" - دنیاوی مفادات پر دین کو ترجیح نہ دینا:

وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا کا مطلب ہے: "میری آیتوں پر ایمان لانے اور ان کی پیروی کرنے کے بدلے دنیاوی فائدے حاصل نہ کرو۔" مصنفؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیاوی فائدے، اگرچہ بظاہر عظیم ہوں، لیکن آخرت کے ان فوائد کے مقابلے میں بہت تھوڑے اور حقیر ہیں جو ایمان کو ترک کرنے کی وجہ سے تم سے فوت ہو جائیں گے۔ اس کی مزید تشریح میں چند اقوال ذکر کیے گئے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ بنی اسرائیل کے لوگوں کو اپنی قوم میں سربراہی (ریاست) حاصل تھی اور ان کے کچھ رسم ورواج اور تحفے تحائف (ہدایا) تھے جو انہیں اپنی قوم سے ملتے تھے۔ انہیں خوف تھا کہ اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کریں گے تو وہ یہ

سب کھو دیں گے' چنانچہ انہوں نے ان دنیاوی چیزوں کو (رسول کی اتباع پر) ترجیح دی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ رشوتیں لیتے تھے' اور اس کے بدلے میں حق کو تبدیل کر دیتے تھے اور اسے چھپاتے تھے۔

"وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ" - اللہ کا تقویٰ اور اس کی حکمت؛

وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (اور صرف مجھ ہی سے ڈرو) کا مطلب ہے: "ایمان لانے' حق کی پیروی کرنے' اور دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرنے کے ذریعے (مجھ سے ڈرو)۔" مصنفؒ اس آیت کو پچھلی آیت "وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ" (اور صرف مجھ ہی سے ڈرو - خوف) کے ساتھ ربط دیتے ہوئے ایک گہری حکمت بیان کرتے ہیں: چونکہ پچھلی آیت (جس میں "ارھبون" کا ذکر تھا) ایسی باتوں پر مشتمل تھی جو تقویٰ کے لیے بنیاد (مبادی) کی حیثیت رکھتی ہیں' اس لیے اسے "رہبہ" (خوف) کے ساتھ جوڑا گیا جو تقویٰ کی تمہید (مقدمہ) ہے۔ اس آیت کا خطاب عام لوگوں اور مقلدین (بغیر گہرے علم کے پیروی کرنے والے) کو بھی شامل تھا۔ انہیں رہبہ کا حکم دیا گیا جو سلوک (اللہ کی طرف چلنے) کا آغاز ہے۔ اس آیت "وإیای فاتقون" کا خطاب' چونکہ اہلِ علم کے لیے مخصوص تھا (جیسا کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے)' انہیں تقویٰ کا حکم دیا گیا جو سلوک کی انتہا ہے۔ (یعنی خوف ابتدائی مرحلہ ہے جبکہ تقویٰ انتہائی درجے کی پرہیزگاری ہے)۔

سورۃ البقرۃ آیت نمبر 42 کی تفسیر

حق و باطل کو خلط ملط کرنا اور حق چھپانا؛

وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ عطف على ما قبله. واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشيء مشتبهاً بغيره، والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل عليكم بالباطل الذي تخترعونه وتكتمونه حتى لا يميز بينهما، أو ولا تجعلوا الحق ملتبساً بسبب خلط الباطل الذي تكتبونه في خلاله، أو تذكرونه في تأويله. وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ جزم داخل تحت حكم النهي كأنهم أمروا بالإيمان وترك الضلال، ونهوا عن الإضلال بالتلبيس على من سمع الحق والإخفاء على من لم يسمعه، أو نصب بإضمار أن على أن الواو للجمع بمعنى مع، أي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه، ويعضده أنه في مصحف ابن مسعود «وتكتمون» أي وأنتم تكتمون بمعنى كاتمين، وفيه إشعار بأن استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق. وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ عالمين بأنكم لابسون كاتمون فإنه أقبح إذ الجاهل قد يعذر.

ترجمہ؛

اور حق کو باطل کے ساتھ مت ملاؤ اور حق کو مت چھپاؤ جبکہ تم جانتے ہو۔ "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ" اور حق کو باطل کے ساتھ مت ملاؤ۔ یہ پچھلے حکموں پر معطوف ہے۔ "اللبس" کا معنی ہے ملانا' خلط ملط کرنا۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مشتبہ کر دینا تاکہ ان میں فرق نہ کیا جا سکے۔ اس کا مطلب ہے کہ جو حق تم پر نازل ہوا ہے (قرآن) اسے اس باطل کے ساتھ مت ملاؤ جو تم خود گھڑتے ہو یا چھپاتے ہو' تاکہ حق اور باطل میں تمیز باقی نہ رہے۔ یا یہ کہ حق کو مشتبہ نہ بناؤ اس باطل کو ملا کر جسے تم اپنی کتابوں میں لکھتے ہو یا اس کی تفسیر و تاویل میں بیان کرتے ہو۔ "وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ" اور حق کو مت چھپاؤ۔ یہ جملہ یا تو پہلے جملے "ولا تلبسوا" کے تحت جزماً آیا ہے' گویا انہیں ایمان لانے اور گمراہی چھوڑنے کا حکم دیا گیا' اور دوسروں کو گمراہ کرنے سے روکا گیا' خواہ حق کو سننے والے پر اسے مشتبہ بنا کر یا جو نہیں سنتا اس سے چھپا کر۔ یا "وَتَكْتُمُوا" فعل مضارع منصوب ہے جو "اَن" مقدر کے بعد آیا ہے' اور واو یہاں "مع"

(ساتھ) کے معنی میں ہے، یعنی تم حق کو باطل سے ملانے اور اسے چھپانے کو جمع مت کرو۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں اس کی قراءت "وتکتمون" ملتی ہے جو حالیہ ہے (جبکہ تم چھپا رہے ہو)، جس کا مطلب ہے کہ تم جانتے بوجھتے ہوئے چھپا رہے ہو۔ اور یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ حق کو ملانے کا برا ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے ساتھ حق کو چھپانا لازم آتا ہے۔ "وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ" جبکہ تم جانتے ہو۔ یعنی تم جانتے بوجھتے حق کو باطل سے ملا رہے ہو اور حق کو چھپا رہے ہو۔ یہ کام اور بھی زیادہ قبیح ہے کیونکہ جاہل کا کبھی عذر قبول ہو سکتا ہے۔

تشریح؛

یہ آیت مبارکہ بنی اسرائیل سے خطاب کا تسلسل ہے اور انہیں چند بنیادی برائیوں سے روکتی ہے جن کا ارتکاب وہ اپنے علم کے باوجود کرتے تھے۔

پچھلی آیات سے تعلق :

یہ آیت پچھلی آیات سے مربوط ہے جہاں اللہ نے بنی اسرائیل کو اس کتاب (قرآن) پر ایمان لانے کا حکم دیا جو ان کی کتاب (تورات) کی تصدیق کرنے والی تھی، اور انہیں سب سے پہلے انکار کرنے والا بننے سے روکا تھا۔ اس کے بعد یہ آیت انہیں حق کو چھپانے اور اسے باطل سے ملانے سے منع کرتی ہے۔

دو بڑی برائیاں جن سے روکا گیا؛

:آیت بنیادی طور پر دو کاموں سے منع کرتی ہے: حق کو باطل سے خلط ملط کرنا (تلبیس الحق بالباطل) :عبارت میں "لبس" کا معنی خلط ملط کرنا بیان کیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حق اور باطل ایک دوسرے میں گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

اس کی دو صورتیں عام معنی میں حق (جو تم پر نازل ہوا) کو باطل (جو تم خود گھڑتے ہو) سے ملا دینا، اس طرح کہ لوگوں کے لیے فرق کرنا ممکن نہ رہے۔ خاص طور پر، تورات یا اس کی تفسیر میں باطل کو شامل کر دینا، چاہے اسے لکھ کر یا اس کی تاویل کرتے وقت ذکر کر کے۔ مثلاً، تورات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات واضح تھیں، مگر وہ ان صفات کو بدل دیتے یا ان کی ایسی تاویل کرتے جو ان پر صادق نہ آتی۔ حق کو چھپانا (کتمان الحق) :حق کو جاننے کے باوجود اسے لوگوں سے پوشیدہ رکھنا، خاص طور پر وہ حق جو انہیں ناگوار ہو یا ان کے دنیاوی مفادات کے خلاف ہو۔ مثلاً، تورات میں موجود نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات کو چھپانا۔

"وَتَكْتُمُوا" کی نحوی حیثیت اور معنی میں اختلاف :

قول اول :

"وَتَكْتُمُوا" مجزوم ہے، پچھلے فعل نہی "لا تلبسوا" پر عطف کی وجہ سے۔ واو عطف کے لیے ہے۔

قائلین :

جمہور نحویین اور مفسرین کی ایک بڑی تعداد۔

دلیل :

عربی نحو کا عام اصول ہے کہ اگر نہی کے بعد واو کے ساتھ فعل مضارع آئے اور کوئی ناصب (نصب دینے والا حرف) موجود نہ ہو تو

اسے پہلے فعل پر عطف مان کر مجزوم پڑھا جاتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی یہ بنتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو الگ الگ کاموں سے منع فرمایا ہے :) حق کو باطل سے خلط ملط نہ کرنا') اور حق کو نہ چھپانا۔ دونوں برائیاں بذات خود منع ہیں۔

قول دوم :

"وَتَكْتُمُوا" منصوب ہے' ایک پوشیدہ "أن" کے ذریعے (وأن تكتموا)۔ واو "واو المعیۃ" (ساتھ ہونے یا مع کے معنی میں) ہے۔

قائلین :

بعض نحویین اور مفسرین' جن میں عبارت کے مفسر بھی شامل ہیں۔

دلیل:

واو المعیۃ کے بعد فعل مضارع منصوب ہوتا ہے۔ تقدیر کلام "لا تجمعوا بین لبس الحق بالباطل وکتمانہ" ہے۔ یعنی حق کو باطل سے خلط ملط کرنے اور اسے چھپانے کے عمل کو ایک ساتھ جمع نہ کرو۔ مصحف ابن مسعود کی قراءت :عبارت اس رائے کی تائید میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں قراءت "وتکتمون" (فعل مضارع مرفوع) کو پیش کرتی ہے۔ وہ اس کو "وأنتم تکتمون" (جبکہ تم چھپاتے ہو) کے معنی میں حالیہ جملہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ حق کو باطل سے خلط ملط کرنے کی برائی کا اصل سبب اس کے ساتھ ہونے والا حق کا چھپانا ہے۔ یہ دلیل براہ راست "نصب" ہونے کی نہیں' بلکہ واو کے "مع" کے معنی میں ہونے کی ہے' جو پھر "أن مضمرہ" کے ساتھ نصب کا تقاضا کرتا ہے۔

فیصلہ کن قول؛

مصنفؒ "وَتَكْتُمُوا" کو منصوب بہ "أن مضمرہ" ماننے اور واو کو "**واو المعیۃ**" قرار دینے والے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی تائید میں مصحف ابن مسعود کی قراءت کو پیش کرتے ہیں۔ لہٰذا' عبارت میں پیش کردہ دلائل اور رجحان کی روشنی میں' فیصلہ کن قول یہ ہے کہ :آیت میں "وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ" منصوب ہے ایک پوشیدہ "أن" کے ذریعے۔ واو "واو المعیۃ" ہے بمعنی "مع" (ساتھ)۔ آیت کا معنی یہ ہے کہ "تم حق کو باطل سے خلط ملط کرنے کے ساتھ حق کو چھپاؤ نہیں" یا "تم حق کو باطل سے خلط ملط کرنے اور حق کو چھپانے کے عمل کو جمع نہ کرو۔" اس معنی میں یہ دونوں عمل ایک دوسرے کے لازم و ملزوم کے طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ تلبیس (خلط ملط) کا مقصد ہی کتمان (چھپانا) ہوتا ہے۔ اگرچہ جمہور نحویین پہلے قول (جزم) کو اختیار کرتے ہیں جو زیادہ ظاہری ہے' لیکن عبارت میں دوسرے قول کو ترجیح دی گئی ہے۔

آیت کا آخری حصہ؛

"وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (جبکہ تم جانتے ہو) ایک حالیہ جملہ ہے جو پچھلے فعل (تلبیس اور کتمان) کے وقت کی حالت کو بیان کرتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے :تم یہ قبیح کام (حق کو باطل سے ملانا اور چھپانا) اس حال میں کرتے ہو جبکہ تم جانتے ہو کہ تم کیا کر رہے ہو۔ تم جانتے ہو کہ تم حق کو چھپا رہے ہو اور اسے باطل سے ملا رہے ہو۔ یہ علم تمہارے عمل کی برائی اور قباحت کو بہت بڑھا دیتا ہے۔ جان بوجھ کر' علم کے ساتھ گناہ کرنا جاہل کے گناہ سے کہیں زیادہ سنگین ہے۔ جاہل کو شاید کوئی عذر مل جائے' لیکن جاننے والے کے پاس کوئی عذر نہیں۔ یہ جملہ در حقیقت ان کی ملامت اور سرزنش کو انتہا پر پہنچا دیتا ہے اور ان کے عناد' سرکشی اور اپنے دنیاوی مفادات کی خاطر آخرت کو بیچ دینے والی حالت کو واضح کرتا ہے۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 43کی تفسیر

اور نماز قائم کرو اور زکاۃ ادا کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ يعني صلاة المسلمين وزكاتهم فإن غيرهما كلا صلاة ولا زكاة. أمرهم بفروع الإسلام بعد ما أمرهم بأصوله، وفيه دليل على أن الكفار مخاطبون بها. والزَّكَاة من زكا الزرع، إذا نما، فإن إخراجها يستجلب بركة في المال ويثمر للنفس فضيلة الكرم. أو من الزكاة بمعنى :الطهارة، فإنها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل. وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ أي في جماعتهم، فإن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس، وعبر عن الصلاة بالركوع احترازاً عن صلاة اليهود. وقيل الركوع :الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع، قال الأضبط السعدي :

لَا تُذِلَّ الضَّعِيفَ عَلَّكَ أَنْ تَرْ ... كَعَ يَوماً وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

ترجمہ؛

اور نماز قائم کرو اور زکاۃ ادا کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو۔اور نماز قائم کرو اور زکاۃ ادا کرو' یعنی مسلمانوں کی نماز اور مسلمانوں کی زکاۃ' کیونکہ ان کے سوا کوئی نماز ہے اور نہ زکاۃ۔اللہ تعالیٰ نے انہیں اصولِ اسلام کا حکم دینے کے بعد فروعِ اسلام کا حکم دیا۔ اور اس میں یہ دلیل ہے کہ کافر بھی ان (فروع) کے مخاطب ہیں۔اور الزکاۃ (زکاۃ) 'زکا الزرع' (کھیتی بڑھی) سے ماخوذ ہے' جب اس میں نشو و نما ہو' کیونکہ اس (زکاۃ) کو ادا کرنا مال میں برکت کھینچ لاتا ہے اور نفس میں سخاوت کی فضیلت پیدا کرتا ہے۔ یا زکاۃ بمعنی 'طہارت' سے ماخوذ ہے' کیونکہ یہ مال کو ناپاکی سے اور نفس کو بخل سے پاک کرتی ہے۔اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو' یعنی ان (مسلمانوں) کی جماعت میں۔ کیونکہ نمازِ جماعت تنہا نماز سے ستائیس درجے افضل ہے کیونکہ اس میں دلوں کا ایک دوسرے کا ساتھ دینا (اتفاق و یگانگت) ہے۔اور نماز کو رکوع سے تعبیر کیا تاکہ یہودیوں کی نماز سے امتیاز ہو۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ الرکوع (رکوع) کا معنی ہے عاجزی اور فرمانبرداری اختیار کرنا اس چیز کے لیے جو شریعت بنانے والے (اللہ) نے ان پر لازم کی ہے۔ الأضبط السعدی نے کہا :"کمزور کو ذلیل نہ کر' شاید تو بھی ایک دن رکوع کرے (عاجزی اختیار کرے) اور زمانہ اسے بلند کر چکا ہو۔

تشریح؛

یہ آیت مبارکہ بنی اسرائیل کو دیے گئے ان احکامات میں سے ہے جو اصولِ ایمان کے بعد فروعِ اسلام سے متعلق ہیں۔ پچھلی آیات میں انہیں اللہ کی نعمتیں یاد دلائی گئیں اور ایمان لانے کا حکم دیا گیا۔اس آیت میں عملی احکامات دیے جا رہے ہیں۔

اطاعت کے دو بنیادی ستون :

آیت مسلمانوں کی زندگی کے دو اہم ترین عملی ستونوں کا حکم دیتی ہے :نماز اور زکاۃ۔ نماز قائم کرنا (وأقیموا الصلاۃ) :صرف نماز پڑھنے کا حکم نہیں بلکہ اسے قائم کرنے کا حکم ہے۔اس کا مطلب ہے نماز کو اس کے اوقات میں' اس کے تمام شرائط' ارکان' اور آداب کے ساتھ باقاعدگی اور اہتمام سے ادا کرنا۔ نماز اللہ سے بندے کے تعلق کا سب سے بڑا ذریعہ اور اسلام کا بنیادی شعار ہے۔زکاۃ ادا کرنا (وآتوا الزکاۃ) :زکاۃ مالی عبادت ہے۔ یہ مال کا ایک مقررہ حصہ ہے جو اہلِ استحقاق کو دیا جاتا ہے۔ یہ حکم مال کی پاکیزگی اور معاشرتی ہمدردی کا مظہر ہے۔

مسلمانوں کی نماز اور زکاۃ مراد ہے :

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جن نماز اور زکاۃ کا حکم دیا گیا ہے' ان سے مراد مسلمانوں کی مقررہ کردہ نماز اور زکاۃ ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ان کی وہ شکلیں مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سکھائی گئی ہیں۔ یہود و نصاریٰ کی اپنی عبادات اور خیرات کے طریقے تھے' لیکن اللہ یہاں انہیں امت مسلمہ کا حصہ بن کر ان کی عبادات اختیار کرنے کا حکم دے رہا ہے۔

اصول کے بعد فروع کا حکم اور کفار کا مخاطب ہونا :

اور اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ کافر بھی شریعت کے فروعی احکامات کے مخاطب ہیں' یعنی آخرت میں ان سے ایمان نہ لانے کے ساتھ ساتھ نماز نہ پڑھنے' زکاۃ نہ دینے وغیرہ کا بھی حساب لیا جائے گا۔ یہ ایک اہم فقہی مسئلہ ہے جس پر یہ آیت دلیل کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔

(کفار کا فروعِ اسلام کا مخاطب ہونا؛

مصنف نے اس آیت سے ایک اہم فقہی مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ کافر بھی شریعت کے فروعی احکامات (جیسے نماز' روزہ' زکاۃ' حج وغیرہ) کے مخاطب ہیں۔ آیت میں بنی اسرائیل سے خطاب ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے کافر تھے۔ اس کے باوجود انہیں نماز اور زکاۃ کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں کافروں سے نہ صرف ایمان نہ لانے پر بلکہ ان تمام فروعی احکامات کو چھوڑنے پر بھی پوچھ گچھ اور سزا ہو گی۔ یہ جمہور اہل علم کا مسلک ہے۔

لفظ "الزکاۃ" کی لغوی جڑیں اور مفہوم :

لفظ زکاۃ کی دو لغوی جڑیں اور ان کے ذریعے اس کے معانی بیان کیے ہیں:

نشو و نما (زکا الزرع إذا نما) :

کھیتی بڑھنے کو زکاۃ کہا جاتا ہے۔ زکاۃ دینے سے مال میں کمی نہیں آتی بلکہ اس میں برکت پیدا ہوتی ہے اور وہ بڑھتا پھولتا ہے۔

طہارت (زکاۃ بمعنی طہارت) :

زکاۃ مال کو ناپاکی (جیسے حرام مال کا شبہ یا سائل کا حق) سے پاک کرتی ہے اور دینے والے کے نفس کو بخل' لالچ اور خود غرضی جیسی بیماریوں سے پاک کرتی ہے۔ یہ نفس میں سخاوت اور ہمدردی جیسی فضائل پیدا کرتی ہے۔

اختلافی اقوال اور ان کی دلائل

"وارکعوا مع الراکعین" کی تفسیر (جماعت سے نماز) :

آیت کا یہ حصہ "اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو" کی تفسیر عبارت میں دو طرح سے کی گئی ہے۔

الرکوع؛ پہلا معنی (نمازِ جماعت :

پہلا اور زیادہ واضح معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو۔ یہاں نماز کے اہم رکن رکوع کو ذکر کر کے پوری نماز مراد لی گئی ہے۔

"الرکوع" کا دوسرا معنی (عاجزی و فرمانبرداری) :

مصنفؒ فرماتے ہیں:"وقیل الرکوع :الخضوع والانقیاد لما یلزمھم الشارع۔"یعنی :"اور کہا گیا ہے کہ رکوع سے مراد 'خضوع' (عاجزی) اور 'انقیاد' (فرمانبرداری) ہے اس چیز کے لیے جسے شارع (شریعت بنانے والا یعنی اللہ تعالیٰ) ان پر لازم کرتا ہے۔"

وضاحت:

یہاں مصنفؒ "رکوع" کے اس وسیع لغوی معنی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو صرف نماز کے مخصوص جھکنے سے آگے ہے۔ یہ کسی کے حکم کو تسلیم کرنا، اس کے سامنے عاجزی اختیار کرنا، اور اس کی فرمانبرداری کرنا ہے۔ یہ معنی اس وقت زیادہ واضح ہوتا ہے جب کسی کے سامنے جھکا جائے۔

الأضبط السعدی کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد

اس لغوی معنی کی تائید میں مصنفؒ شاعر الأضبط السعدی کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

لَا تُذِلِّ الضَّعِيفَ عَلَّكَ أَنْ تَرْ ... كَعَ يَوْماً وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

شعر کی تشریح:

یہ شعر دوسروں کے ساتھ نرمی برتنے، خاص طور پر کمزوروں کو ذلیل نہ کرنے کی تلقین کر رہا ہے، کیونکہ وقت بدل سکتا ہے۔"کمزور کو ذلیل مت کر، شاید کہ ایک دن تو خود 'ترکع' (جھکے گا، خضوع کرے گا، ذلیل ہوگا)... جبکہ زمانہ اسے (اس کمزور کو) بلند کر دے گا۔" "أَنْ تَرْكَعَ يَوْماً" : یہاں "ترکع" کا فعل "ذلیل ہونا، خضوع کرنا، کسی کے سامنے جھکنا یا مجبور ہونا" کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد نماز والا رکوع نہیں بلکہ وہ ذلت یا مجبوری ہے جو کسی کی حالت کے بدلنے سے ہو سکتی ہے۔شاعر کمزور کو ذلیل کرنے سے منع کر رہا ہے، یہ سمجھاتے ہوئے کہ وقت بدلنے سے ایک دن ظالم خود ذلیل ہو سکتا ہے اور وہ کمزور جسے ذلیل کیا تھا، بلند ہو سکتا ہے۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ "رکوع" کا لفظ عربی زبان میں صرف نماز کے مخصوص رکن کے لیے ہی نہیں بلکہ "خضوع، انقیاد، ذلت یا عضوی مجبوری سے جھک جانے" کے وسیع معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الأضبط السعدی کا یہ شعر اس لغوی وسعت کی بہترین مثال ہے اور یہ قرآنی سیاق و سباق میں جہاں رکوع کا ذکر آتا ہے (جیسے رکوع مع الراکعین) اس کی گہرائی کو سمجھنے میں مدد کرتا ہے، کہ یہ محض جسمانی عمل نہیں بلکہ عاجزی اور فرمانبرداری کا مظہر بھی ہے۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 44کی تفسیر

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تقرير مع توبيخ وتعجيب. والبر :التوسع في الخير، من البر وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير، ولذلك قيل البر ثلاثة :بر في عبادة الله تعالى، وبر في مراعاة الأقارب. وبر في معاملة الأجانب. وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وتتركونها من البر كالمنسيات، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنها نزلت في أحبار المدينة. كانوا يأمرون سراً من نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه. وقيل :كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون. وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ تبكيت كقوله :وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أي تتلون التوراة. وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل. أَفَلَا تَعْقِلُونَ قبح صنيعكم فيصدكم عنه، أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته. والعقل في الأصل الحبس، سمي به الإدراك الإنساني

لأنه يحبسه عما يقبح، ويعقله على ما يحسن، ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك. والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يتعظ بنفسه سوء صنيعه وخبث نفسه، وأن فعله فعل الجاهل بالشرع أو الأحمق الخالي عن العقل، فإن الجامع بينهما تأبى عنه شكيمته. والمراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والإقبال عليها بالتكميل لتقوم فيقيم غيره. لا منع الفاسق عن الوعظ فإن الإخلال بأحد الأمرين المأمور بهما لا يوجب الإخلال بالآخر.

ترجمہ:

کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو' حالانکہ تم کتاب (تورات) کی تلاوت کرتے ہو؟ تو کیا تم عقل نہیں رکھتے؟ کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو؟ یہ ایک سوال ہے جو توبیخ (سرزنش) اور تعجب دلانے کے لیے ہے۔ اور البِر (نیکی) کا معنی ہے خیر میں وسعت' یہ البر (کشادہ میدان) سے ماخوذ ہے اور ہر خیر کو شامل ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ البر تین طرح کا ہے: اللہ تعالیٰ کی عبادت میں نیکی' رشتہ داروں کا خیال رکھنے میں نیکی' اور اجنبیوں کے ساتھ معاملات میں نیکی۔ اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو؟ اور انہیں نیکی سے اس طرح چھوڑ دیتے ہو جیسے وہ بھولی ہوئی چیزیں ہوں۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ آیت مدینہ کے یہودی علماء کے بارے میں نازل ہوئی جو خفیہ طور پر اپنے خیر خواہ لوگوں کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیتے تھے مگر خود پیروی نہیں کرتے تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ صدقہ کا حکم دیتے تھے مگر خود صدقہ نہیں کرتے تھے۔ حالانکہ تم کتاب (تورات) کی تلاوت کرتے ہو؟ یہ اور زیادہ ملامت ہے' جیسا کہ اس کے اس فرمان میں ہے: "حالانکہ تم جانتے ہو۔" یعنی تم تورات پڑھتے ہو' اور اس میں ہٹ دھرمی' نیکی کو چھوڑنے اور قول و فعل کے تضاد پر وعید (سخت تنبیہ) ہے۔ تو کیا تم عقل نہیں رکھتے؟ (یعنی) اپنے کام کی قباحت کو (نہیں پہچانتے) تاکہ یہ تمہیں اس سے روک دے' یا کیا تمہارے پاس ایسی عقل نہیں ہے جو تمہیں اس چیز سے روک دے جس کے برے انجام کو تم جانتے ہو؟ اور العقل (عقل) کا اصل معنی روکنا یا باندھنا ہے۔ انسانی ادراک کو یہ نام دیا گیا کیونکہ یہ اسے بری چیزوں سے روکتا ہے اور اچھی چیزوں پر قائم رکھتا ہے۔ پھر (اس سے مراد وہ) قوت ہے جس کے ذریعے نفس اس ادراک کو حاصل کرتا ہے۔ اور یہ آیت ہر اس شخص کے برے عمل اور اس کی نفس کی خباثت کی مذمت کرتی ہے جو دوسرے کو نصیحت کرتا ہے مگر خود نصیحت قبول نہیں کرتا' اور یہ کہ اس کا فعل شریعت سے ناواقف جاہل یا عقل سے خالی احمق کا فعل ہے۔ کیونکہ قول و فعل کے تضاد کو اس کی طبیعت قبول نہیں کرتی۔ اور اس سے مراد وعظ کرنے والے کو اپنے نفس کی پاکیزگی پر ابھارنا اور اسے مکمل کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے تاکہ وہ خود ٹھیک ہو اور پھر دوسرے کو ٹھیک کرے۔ اس کا مقصد فاسق کو وعظ سے روکنا نہیں ہے' کیونکہ حکم کیے گئے دو کاموں میں سے کسی ایک میں کوتاہی دوسرے میں کوتاہی کو واجب نہیں کرتی۔

. تشریح:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تقرير مع توبيخ وتعجيب. والبر: التوسع في الخير.

یہ آیت مبارکہ بنی اسرائیل سے خطاب کے سلسلے کی ایک کڑی ہے' جہاں انہیں ان کے ایک بڑے تضاد اور کمزوری پر سخت سرزنش کی گئی ہے۔

آیت کا سیاق و سباق اور مفہوم:

یہ آیت پچھلی آیات سے جڑی ہوئی ہے جن میں بنی اسرائیل کو اللہ کی نعمتیں یاد دلائی گئیں اور مختلف احکامات دیے گئے۔ اس آیت میں ان کے اس رویے پر تعجب اور توبیخ کا اظہار ہے کہ وہ دوسروں کو تو نیکی اور بھلائی کا حکم دیتے ہیں مگر خود اس پر عمل پیرا ہونے سے غافل ہیں۔

استفہام تقریری :

آیت کا آغاز استفہام (کیا تم...؟) سے ہوتا ہے جو یہاں محض سوال پوچھنے کے لیے نہیں، بلکہ تقرار (تسلیم کروانے)، توبیخ (سخت ملامت کرنے) اور تعجیب (تعجب دلانے) کے لیے ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "تمہاری یہ عجیب حالت ہے اور ملامت کے قابل ہے کہ تم یہ کام کرتے ہو!

""البر" کا جامع مفہوم :

البر کا معنی ہے خیر اور بھلائی میں وسعت اختیار کرنا۔ اس کی اصل "البر" (کشادہ میدان) سے ہے جو اس کے وسیع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ یہ ہر قسم کی نیکی کو شامل ہے۔ تفسیر میں البر کی تین بڑی قسمیں بیان کی گئی ہیں جو تمام نیکیوں کا احاطہ کر لیتی ہیں: اللہ کی عبادت و اطاعت سے متعلق نیکی۔ رشتہ داروں کے حقوق ادا کرنا اور ان سے اچھا سلوک کرنا۔ عام لوگوں اور اجنبیوں کے ساتھ حسن سلوک اور اچھے معاملات کرنا۔

"وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ" کا معنی

:"اپنے آپ کو بھول جانے" کا مطلب یہ نہیں کہ انہیں اپنی ذات کا شعور نہیں رہتا، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس البر (نیکی) سے خارج کر دیتے ہیں جس کا دوسروں کو حکم دیتے ہیں، گویا ان کے اپنے نفس اس نیکی کے دائرے میں شامل ہونے کے بجائے بھولی بسری چیزوں کی طرح متروک ہیں۔ یہ قول و فعل کے تضاد کو بیان کرتا ہے۔

شان نزول (یہودی علماء) :

عبارت میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق اس آیت کا نزول مدینہ کے یہودی علماء کے بارے میں بیان کیا گیا ہے۔ ان کے قول و فعل کا تضاد یہ تھا کہ وہ اپنی کتابوں کی روشنی میں لوگوں کو نبی آخر الزماں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین دلاتے تھے اور بعض کو خفیہ طور پر آپ کی پیروی کا مشورہ بھی دیتے تھے، مگر خود دنیاوی مفادات یا ہٹ دھرمی کی وجہ سے آپ پر ایمان نہیں لاتے تھے۔ ایک اور مثال یہ دی گئی کہ وہ لوگوں کو صدقہ و خیرات کرنے کی تلقین تو کرتے تھے مگر خود بخیل تھے۔ یہ شان نزول آیت کے ایک مخصوص تاریخی پس منظر کو بیان کرتی ہے، لیکن آیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر لاگو ہوتا ہے جو دوسروں کو اچھی بات کہے مگر خود اس پر عمل نہ کرے۔

"وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ" کا اضافہ :

آیت میں یہ جملہ "حالانکہ تم کتاب (تورات) کی تلاوت کرتے ہو" ملامت کو اور شدید کر دیتا ہے۔ یعنی تمہارا یہ عمل (قول و فعل کا تضاد) محض جہالت کی بناء پر نہیں، بلکہ اس وقت ہے جب تم اللہ کی کتاب پڑھتے ہو، جس میں حق واضح ہے اور قول کے خلاف عمل کرنے پر سخت وعیدیں موجود ہیں۔ تمہارا علم تمہاری ذمہ داری کو اور بڑھا دیتا ہے اور اس تضاد کو زیادہ قبیح بنا دیتا ہے۔

"أَفَلَا تَعْقِلُونَ" کا مفہوم :

آیت کا اختتام ایک اور توبیخی سوال پر ہوتا ہے : "تو کیا تم عقل نہیں رکھتے؟" یعنی تمہارا یہ فعل (نصیحت کرنا مگر خود عمل نہ کرنا) عقل مندی کا تقاضا نہیں ہے۔ کیا تمہارے پاس ایسی عقل نہیں جو تمہیں تمہارے کام کی قباحت کو دکھا سکے تاکہ تم اس سے باز آجاؤ؟ یا کیا تمہارے پاس وہ عقل نہیں جو تمہیں اس کام سے روک دے جس کے برے انجام اور عاقبت کو تم اپنی کتاب کے علم سے جانتے ہو؟ یہ دراصل ان کے عمل کو غیر عاقلانہ قرار دینا ہے۔

لفظ "العقل" کی تحقیق :

لغوی اصل :

عقل کا اصل معنی ہے "روکنا" یا "باندھنا" (جیسا کہ اونٹ کو عقل سے باندھتے ہیں)۔

اصطلاحی مفہوم :

انسانی ادراک اور سمجھ بوجھ کی قوت کو عقل کہا گیا، کیونکہ یہ قوت انسان کو برائیوں سے روکتی ہے اور اچھائیوں پر قائم رہنے میں مدد دیتی ہے۔ پھر اس سے مراد وہ قوت مدرکہ لی گئی جس کے ذریعے نفس حقائق کو جانتا اور پرکھتا ہے۔

آیت کا وسیع پیغام اور مقصد :

آیت ہر اس شخص کی مذمت اور برائی کو بیان کرتی ہے جو دوسروں کو نصیحت کرتا ہے مگر خود اس پر عمل نہیں کرتا۔ ایسے شخص کا کام گویا شریعت سے ناواقف جاہل یا احمق جیسا ہے، کیونکہ عقل سلیم اور ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کا قول اس کے عمل کے مطابق ہو۔ تاہم، عبارت ایک بہت اہم غلط فہمی کی وضاحت کرتی ہے:

غلط فہمی کا ازالہ :

اس آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص خود نیک عمل نہیں کرتا تو وہ دوسروں کو نیکی کا حکم دینا چھوڑ دے۔ ایسا نہیں ہے، کیونکہ نیکی کا حکم دینا بذات خود ایک نیکی اور واجب کام ہے۔ قول و فعل کا تضاد برا ہے، مگر اس کا علاج یہ نہیں کہ اچھی بات کہنا چھوڑ دیا جائے۔ آیت کا حقیقی مقصد : آیت کا اصل مقصد نصیحت کرنے والے کو اس کی نفس کی خباثت (قول و فعل کے تضاد) سے آگاہ کرنا، اسے سخت ملامت کرنا، اور اسے اس بات پر ابھارنا ہے کہ وہ پہلے اپنے نفس کی پاکیزگی اور اصلاح کی طرف توجہ دے، اپنے علم کو عمل میں لائے، تاکہ وہ خود سیدھا ہو اور پھر مؤثر طریقے سے دوسروں کی رہنمائی کر سکے۔ اچھی بات کہنا بھی ضروری ہے اور خود بھی اچھا بننا ضروری ہے۔ دو نیکیوں میں سے ایک میں کمی دوسرے کو ترک کرنے کا جواز نہیں بنتی۔

اور مدد چاہو صبر اور نماز سے۔

سورۃ البقرہ : آیت نمبر 45 کی تفسیر

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ متصل بما قبله، كأنهم لما أمروا بما يشق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياسة والإعراض عن المال عولجوا بذلك، والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والفرج توكلاً على الله، أو بالصوم الذي هو صبر عن المفطرات لما فيه من كسر الشهوة، وتصفية النفس. والتوسل بالصلاة والالتجاء إليها، فإنها جامعة لأنواع العبادات النفسانية والبدنية، من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما، والتوجه إلى الكعبة والعكوف للعبادة، وإظهار الخشوع بالجوارح، وإخلاص النية بالقلب، ومجاهدة الشيطان، ومناجاة الحق،

وقراءة القرآن، والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الأطيبين حتى تجابوا إلى تحصيل المآرب وجبر المصائب، روي أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حَزبه أمر فزع إلى الصلاة. ويجوز أن يراد بها الدعاء. وَإِنَّهَا :أي وإن الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصها برد الضمير إليها، لعظم شأنها واستجماعها ضروباً من الصبر. أو جملة ما أمروا بها ونهوا عنها. لَكَبِيرَةٌ لثقيلة شاقة كقوله تعالى :كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ. إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ أي المخبتين، والخشوع الإخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة. والخضوع اللين والانقياد، ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب.

ترجمہ؛

اور مدد چاہو صبر اور نماز سے' یہ (آیت) پچھلی آیات سے متصل ہے۔ گویا جب انہیں ایسے امور کا حکم دیا گیا جو ان پر گراں تھے کیونکہ ان میں مشقت تھی اور سرداری چھوڑنا اور مال سے کنارہ کشی کرنا شامل تھا' تو اس کا علاج اس (صبر و نماز) کے ذریعے کیا گیا۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ تم اپنی حاجتوں پر اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے کامیابی اور کشائش کا انتظار کر کے مدد حاصل کرو' یا روزہ سے (مدد چاہو) جو کہ روزہ توڑنے والی چیزوں سے صبر کرنا ہے کیونکہ اس میں شہوت کو توڑنا اور نفس کو پاک کرنا ہے۔ اور نماز کے ذریعے وسیلہ تلاش کرو اور اس کی طرف پناہ لو' کیونکہ یہ نفسانی اور بدنی عبادتوں کی اقسام کو جامع ہے۔ جیسے پاکی' ستر کا چھپانا' ان دونوں (پاکی اور ستر) میں مال خرچ کرنا' کعبہ کی طرف رخ کرنا' عبادت کے لیے یکسو ہونا' اعضاء سے خشوع ظاہر کرنا' دل سے نیت خالص کرنا' شیطان سے جہاد کرنا' حق (اللہ) سے راز و نیاز کرنا' قرآن پڑھنا' دو شہادتوں کا اقرار کرنا اور نفس کو لذیذ ترین چیزوں سے روکے رکھنا تاکہ تمہاری حاجتوں کے پورا ہونے اور مصیبتوں کے دور ہونے کے لیے دعا قبول ہو۔ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی کوئی اہم معاملہ پیش آتا تو آپ گھبرا کر نماز کی طرف متوجہ ہوتے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اس (نماز) سے مراد دعا ہو۔ اور بیشک وہ :یعنی بیشک ان دونوں (صبر و نماز) سے مدد چاہنا یا صرف نماز (اس کی عظمت شان کی وجہ سے اور اس میں صبر کی کئی اقسام شامل ہونے کی وجہ سے ضمیر کا اس کی طرف لوٹنا)۔ یا وہ تمام امور جن کا انہیں حکم دیا گیا تھا اور جن سے روکا گیا تھا۔ البتہ وہ یقیناً بہت گراں ہے' یعنی بوجھل اور مشکل ہے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے :"مشرکوں پر وہ بات بہت گراں گزری جس کی طرف آپ انہیں بلا رہے ہیں۔" مگر ان عاجزی کرنے والوں (خاشعین) پر نہیں۔ یعنی اخبات کرنے والے (اطاعت گزار)۔ اور خشوع اخبات (عاجزی) ہے۔ اور اسی سے خشعۃ (نیچے کی طرف جھکا ہوا ریت کا ٹیلہ) ہے۔ اور خضوع نرمی اور فرمانبرداری ہے۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء سے ہوتا ہے اور خضوع دل سے۔

تشریح؛

یہ آیت پچھلی آیت (2:44) سے متصل ہے جس میں بنی اسرائیل کو وعظ و نصیحت کی گئی تھی اور ان کے اپنے علم پر عمل نہ کرنے پر سرزنش تھی۔ اس کے بعد آیت 45 کا پہلا حصہ "واستعینوا بالصبر والصلاۃ" ہے' جس میں ان کو صبر اور نماز سے مدد مانگنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عبارت اس تعلق کو واضح کرتی ہے کہ جب انہیں ایسے مشکل کاموں کا حکم دیا گیا جن میں دنیاوی قیادت کا ترک اور مال سے بے رخی شامل تھی' تو اس مشکل کا علاج صبر اور نماز کی صورت میں بتایا گیا۔ یعنی ان دنیاوی آلائشوں کو چھوڑنے اور مشکل احکامات پر عمل پیرا ہونے کے لیے اللہ کی مدد صبر اور نماز کے ذریعے حاصل کرو۔

صبر کی تفسیر اور اقسام :

مصنفؒ صبر کے دو ممکنہ معانی بیان کرتے ہیں۔ ایک عام معنی میں صبر، یعنی اپنی ضرورتوں، مشکلات اور اللہ کے فیصلوں پر جمے رہنا، گھبرانا نہیں بلکہ اللہ پر توکل کرتے ہوئے کامیابی اور کشائش (فتح) کا انتظار کرنا۔ دوسرا خاص معنی روزہ لیا گیا ہے، جو کہ صبر کی ایک اہم عملی صورت ہے۔ روزے میں حلال چیزوں سے بھی اللہ کے حکم پر رکا جاتا ہے، جس سے نفس میں ضبط اور خواہشات پر قابو پانے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، جو دیگر مشکلات پر صبر کے لیے ضروری ہے۔ روزہ نفس کو پاکیزہ بھی کرتا ہے، جو روحانی مدد کے حصول کے لیے بنیادی چیز ہے۔

نماز کی تفسیر اور جامعیت :

نماز کو بھی مشکلات میں اللہ سے مدد طلب کرنے کا ایک بنیادی ذریعہ بتایا گیا ہے کہ نماز نفسانی اور بدنی دونوں طرح کی عبادتوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں ظاہری پاکیزگی، ستر پوشی، مال خرچ کرنا (وضو کے پانی اور لباس پر) کعبہ کی طرف رخ کرنا، اور عبادت کے لیے دنیاوی امور سے کٹ کر یکسو ہونا جیسے بدنی اعمال شامل ہیں۔ جبکہ نیت کا خالص کرنا، دل میں عاجزی (خشوع) لانا، شیطان کے وسوسوں سے لڑنا، اللہ سے راز و نیاز اور مناجات کرنا جیسے نفسانی اور قلبی اعمال شامل ہیں۔ اس کے علاوہ، نماز میں قرآن کی تلاوت اور تشہد میں کلمہ شہادت کا اقرار زبانی عبادت ہے۔ نماز میں کھانے پینے سے رکے رہنا نفس کو کنٹرول کرنے کی ایک مشق ہے۔ ان تمام پہلوؤں کی بناء پر، نماز اللہ کی مدد کو حاصل کرنے اور مشکلات پر قابو پانے کا ایک مکمل پیکیج ہے۔

نماز سے مدد طلبی کا نبوی اسوہ :

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جب بھی آپ کو کوئی پریشانی یا اہم معاملہ پیش آتا تو آپ فوراً نماز کا رخ کرتے۔ یہ حدیث عملی طور پر سکھاتی ہے کہ مشکلات میں سب سے بہترین پناہ گاہ اللہ اور اس سے تعلق کا ذریعہ یعنی نماز ہے۔

نماز کا ایک اور معنی (دعا) :

ایک قول کے مطابق، یہاں "الصلاۃ" کا معنی صرف "دعا" بھی لیا جا سکتا ہے، کیونکہ نماز دعا پر مشتمل ہوتی ہے اور دعا بذات خود اللہ سے مدد مانگنا ہے۔ تاہم، جب نماز کا لفظ مطلق استعمال ہو تو عام طور پر اس سے مشہور و معروف نماز ہی مراد ہوتی ہے۔

"وَإِنَّهَا" میں ضمیر کا مرجع :

آیت کا اگلا حصہ "وإنها لكبيرة" (اور بیشک وہ گراں ہے) ہے۔ یہاں "وہ" (ھا) ضمیر کا مرجع کیا ہے، اس میں چند احتمالات ہیں۔
یہ ضمیر صبر اور نماز دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی صبر اور نماز سے مدد طلب کرنا گراں ہے۔ یہ ضمیر صرف نماز کی طرف لوٹ رہی ہے، اور نماز کو خاص طور پر گراں بتایا گیا ہے کیونکہ یہ اپنی جامعیت اور مشقتوں کی بناء پر ایک بڑا عمل ہے۔ نماز میں صبر کی کئی صورتیں شامل ہوتی ہیں، اس لیے ضمیر کا نماز کی طرف لوٹنا اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ یہ ضمیر پچھلے تمام اوامر و نواہی (جیسے حق بات کہنا، وعدے پورے کرنا، ایمان لانا) کی طرف لوٹ رہی ہے جو بنی اسرائیل کو دیے گئے تھے، اور بتایا گیا ہے کہ ان سب پر عمل کرنا نفس پر بوجھ ہے۔

"لَكَبِيرَةٌ" کا معنی :

"لكبيرة" کا مطلب "الثقيلة شاقة" یعنی بہت بھاری، مشکل اور گراں ہے۔ اللہ کی اطاعت اور اس کے احکامات پر عمل کرنا، خاص طور پر

جب وہ دنیاوی خواہشات اور مفادات کے خلاف ہوں، نفس پر گراں گزرتا ہے۔ اس کی تائید میں سورۃ ہود کی آیت کا حوالہ دیا گیا ہے جہاں مشرکین پر توحید کی دعوت کو گراں بتایا گیا۔

"الخاشعین" کا مفہوم :

آیت کے آخر میں بتایا گیا ہے کہ صبر اور نماز کا بوجھ عام لوگوں پر ہوتا ہے مگر "الخاشعین" پر نہیں۔ یہ "خاشعین" کون ہیں؟ عبارت ان کا معنی "المخبتین" (عاجزی کرنے والے، اللہ کے آگے جھکنے والے، مطیع فرمان) بتاتی ہے۔

خشوع کی حقیقت :

خشوع دل کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں بندہ اللہ کی عظمت اور جلال سے متاثر ہو کر اس کے سامنے عاجزی اور انکساری اختیار کرتا ہے۔ اس قلبی کیفیت کا اثر اس کے اعضاء اور ظاہری حرکات و سکنات پر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ عبارت خشوع کو اخبات (عاجزی) سے تعبیر کرتی ہے۔ اس کی لغوی جڑ میں پستی کا معنی ہے، جیسا کہ "خشعۃ" (نیچا ریت کا ٹیلہ) کی مثال سے واضح ہے۔

خضوع سے فرق :

خضوع کا معنی نرمی، جھکاؤ اور فرمانبرداری ہے۔ بعض اوقات خشوع اور خضوع ایک دوسرے کے ہم معنی استعمال ہوتے ہیں، لیکن زیادہ دقیق فرق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خشوع کا تعلق دل کی عاجزی اور سکون سے ہے جس کا ظہور اعضاء پر ہوتا ہے، جبکہ خضوع کا تعلق اعضاء کے جھکنے اور نرمی اختیار کرنے سے ہے۔

مشہور قول؛

خشوع جوارح سے ہوتا ہے اور خضوع قلب سے، حالانکہ دیگر علماء نے اس کے برعکس بھی کہا ہے۔ اصل یہ ہے کہ خاشع وہ ہے جس کا دل اللہ کے خوف اور محبت سے سرشار ہو کر جھک جائے اور اس کی یہ کیفیت اس کے پورے وجود پر ظاہر ہو۔ یہی خشوع اسے اطاعت کی مشکلات برداشت کرنے کی طاقت دیتا ہے۔

سورۃ البقرہ :آیت نمبر 46کی تفسیر

(برِّ واتقاء والوں کی پہچان)

. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَالَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ أي يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده، أو يتيقنون أنهم يحشرون إلى الله فيجازيهم، ويؤيده أن في مصحف ابن مسعود »يعلمون« وكأن الظن لما شابه العلم في الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع. قال أوس بن حجر:

فَأَرْسَلْتُهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ أَنَّهُ ... مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيفِ جَائِف

ُوإنما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم فإن نفوسهم مرتاضة بأمثالها، متوقعة في مقابلتها ما يستحقر لأجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها، ومن ثمة قال عليه الصلاة والسلام »وجعلت قرة عيني في الصلاة«

ترجمہ؛

وہ لوگ جو یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور یہ کہ وہ اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ (آیت کی تفسیر) الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ (وہ لوگ جو گمان رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور وہ

اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں) یعنی وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی اور اس کے پاس جو کچھ ہے اسے پانے کی توقع رکھتے ہیں' یا انہیں یقین ہے کہ وہ اللہ کی طرف جمع کیے جائیں گے پس وہ انہیں جزا دے گا۔اور اس (دوسرے مفہوم یعنی یقین) کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں »یعلمون« (وہ جانتے ہیں) ہے۔اور گویا ظن (گمان) چونکہ رجحان (غلبہ گمان یا یقین) میں علم (جاننے) سے مشابہ ہوتا ہے' اس لیے توقع کا معنی شامل ہونے کی وجہ سے اس پر (علم کا لفظ) بول دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اوس بن حجر نے کہا :"پس میں نے اسے بھیجا' وہ اپنے گمان میں مستیقن (یقین والا) تھا کہ وہ... پسلیوں کے درمیان ملنے والا (زخم) گہرا ہے۔" (یہاں "مستیقن الظن" بمعنی یقینِ کامل استعمال ہوا ہے)۔اور عبادت ان (مذکورہ لوگوں) پر اس لیے گراں نہیں ہوتی جس طرح دوسروں پر ہوتی ہے' کیونکہ ان کے نفس ایسی چیزوں (عبادت و مشقت) کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں' وہ ان کے مقابلے میں ایسی چیز (اجر عظیم) کی توقع رکھتے ہیں جس کے لیے وہ اپنی تکلیفوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور جس کی وجہ سے وہ اپنی مشقتوں میں لذت پاتے ہیں۔اور اسی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :"اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھ دی گئی ہے۔

تشریح؛

مصنفؒ یہاں اللہ تعالیٰ کے قول "الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" (جو یہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور یہ کہ وہ اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں) کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ وہ لفظ "يَظُنُّونَ" (گمان کرتے ہیں) کے معنی کو واضح کرتے ہوئے اسے "علم" (یقین) کے قریب قرار دیتے ہیں' اور پھر یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح اللہ سے ملاقات کے یقین نے اہل ایمان کے لیے مشکل عبادات کو آسان بنا دیا۔

"يَظُنُّونَ" کا مفہوم :توقع اور یقین؛

مصنفؒ "يَظُنُّونَ" کو دو طرح سے بیان کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات اور اس کے ہاں موجود نعمتوں کے حصول کی توقع رکھتے ہیں۔ اس میں امید اور آرزو کا پہلو ہے۔ دوسرا اور زیادہ مضبوط معنی یہ ہے کہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ انہیں اللہ کی طرف اٹھایا جائے گا تاکہ وہ انہیں جزا دے۔

"الظن" کا "علم" کے معنی میں استعمال

مصنفؒ فرماتے ہیں:

"ویؤیدہ أن فی مصحف ابن مسعود »یعلمون« وکأن الظن لما شابه العلم فی الرجحان أطلق علیه لتضمن معنی التوقع۔

"یعنی :"اور اس (تفسیر) کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں (آیت) 'یعلَمون' (وہ جانتے ہیں) پڑھا گیا ہے۔ "(یہاں مصنفؒ اس قرآنی آیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جہاں "یظنُّون" (گمان کرتے ہیں) آیا ہے' اور ابن مسعودؓ کی قرات "یعلَمون" اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کبھی کبھی ظن کو علم کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔) "اور گویا 'الظن' (گمان) کو 'العلم' (علم یا یقین) پر (اس معنی میں) اس لیے اطلاق کیا گیا کہ 'ظن' (گمان) رجحان (کسی ایک پہلو کی طرف جھکاؤ) میں 'علم' سے مشابہت رکھتا ہے' کیونکہ اس (گمان) میں 'توقع' (امید یا امکان) کا معنی شامل ہوتا ہے۔

"وضاحت:

مصنفؒ کا کہنا ہے کہ "ظن" اگرچہ یقین سے کم تر ہے، لیکن جب ظن اتنا قوی ہو کہ اس میں کسی امر کی ہونے کی امید یا امکان بہت زیادہ ہو، تو اسے مجازی طور پر "علم" کہہ دیا جاتا ہے۔ یہ عربی زبان کا ایک بلاغی اسلوب ہے جہاں ایک لفظ کو اس کے قریبی یا لازم معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اوس بن حجر کا شعری حوالہ اور اس کا مقصد

اس لسانی نکتے کی تائید میں مصنفؒ شاعر اوس بن حجر کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

فَأَرْسَلْتُهُ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ أَنَّهُ ... مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيفِ جَائِفُ

شعر کی تشریح:

یہ شعر کسی شکاری تیر انداز یا بہادر شخص کے بارے میں ہے جو اپنے تیر یا وار کی کامیابی پر مکمل یقین رکھتا ہے۔"پس میں نے اسے (تیر یا نیزے کو) بھیجا، اپنے 'ظن' (گمان) پر مکمل 'یقین' رکھتے ہوئے کہ ... وہ (تیر/نیزہ) پسلیوں کے درمیان جا کر 'جائف' (جوف میں اترنے والا/اندر زخم کرنے والا) ہے (یعنی گہرا زخم کرے گا)۔" "مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ" : یہاں شاعر نے "ظن" (گمان) کو "مستیقن" (یقین رکھنے والا) کی صفت کے ساتھ استعمال کیا ہے، جس کا مطلب ہے "ایسا گمان جو یقین کی حد تک پہنچ چکا ہو"۔ اگرچہ یہ لفظی طور پر "گمان" ہے، لیکن اس کا معنی "مکمل یقین" ہے۔

"أَنَّهُ مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيفِ جَائِفُ" :

یعنی اسے یقین تھا کہ اس کا وار نشانہ پر لگے گا اور گہرا زخم کرے گا۔

مصنف کا مقصد

یہ شعر ذکر کرنے کا یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ عربی زبان میں "ظن" کا لفظ کبھی کبھی اتنے پختہ گمان کے لیے استعمال ہوتا ہے جو "یقین" کے ہم معنی ہو۔

اوس بن حجر کا یہ شعر اس لسانی قاعدے کی بہترین مثال ہے، جہاں "ظن" کا استعمال اس بات کو واضح کرتا ہے کہ وہ محض شک نہیں بلکہ قوی توقع اور یقین کی کیفیت پر دلالت کرتا ہے۔

عبادات میں مشقت کا کم ہونا اور ایمان کی تاثیر؛

مصنفؒ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ (نماز اور دیگر) عبادات اہل ایمان پر اس طرح بوجھل نہیں ہوتیں جس طرح دوسروں پر بوجھل ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نفوس ایسی (مشکلات) کے عادی اور تربیت یافتہ ہوتے ہیں۔

وہ ان عبادات کے بدلے میں ایک عظیم اجر کی توقع رکھتے ہیں، اور یہی توقع ان کی مشقتوں کو حقیر کر دیتی ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، وہ ان تکالیف میں بھی لذت محسوس کرتے ہیں، کیونکہ انہیں اللہ کی رضا اور ثواب کی امید ہوتی ہے۔

اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

قال علیه الصلاة والسلام »وجعلت قرة عيني في الصلاة«

"میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے"۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بوجھ نہیں تھی بلکہ راحت اور سکون کا باعث تھی، کیونکہ اس میں انہیں اللہ سے قربت اور اتصال کی لذت ملتی تھی، اور یہی کیفیت سچے مؤمنوں کی ہوتی ہے جو اپنے رب سے ملاقات کا یقین رکھتے ہیں۔

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ

إِلٰهِي، إِنَّنِي أَعْتَرِفُ بِعَجْزِي وَتَقْصِيرِي، وَأَنَّ مَا قَدَّمْتُهُ لَا يَخْلُو مِنْ خَطَإٍ أَوْ نِسْيَانٍ أَوْ زَلَلٍ. فَأَسْأَلُكَ يَا مَوْلَايَ أَنْ تَتَجَاوَزَ عَنْ زَلَّاتِي، وَتَغْفِرَ لِي هَفَوَاتِي، وَتَقَبَّلَ مِنِّي هَذَا الْقَلِيْلَ بِجُوْدِكَ وَإِحْسَانِكَ. وَنَسْأَلُكَ يَا اللهُ بِأَسْمَائِكَ الْحُسْنَى وَصِفَاتِكَ الْعُلَى، أَنْ تَجْعَلَ هَذِهِ الشَّرْحَ خَالِصَةً لِوَجْهِكَ الْكَرِيْمِ، وَأَنْ تَنْفَعَ بِهَا قَارِئَهَا وَدَارِسَهَا وَمُعَلِّمَهَا وَمُتَعَلِّمَهَا، وَأَنْ تَجْعَلَهَا نُوْرًا لَنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَذُخْرًا لَنَا يَوْمَ نَلْقَاكَ. رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ.